



DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS

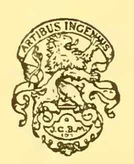
DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS

EINFÜHRUNG IN DIE TRANSZENDENTAL-PHILOSOPHIE

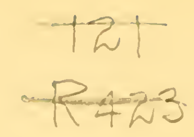
VON

HEINRICH RICKERT

DRITTE VÖLLIG UMGEARBEITETE UND ERWEITERTE AUFLAGE



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1915



„Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen.“

„Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.“

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

EMIL LASK

DEM LIEBEN FREUNDE

IN TREUEM

GEDENKEN

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Die Schrift ist aus Untersuchungen über das Urteil entstanden. Als ich versuchte, das in den verschiedensten Urteilen Uebereinstimmende festzustellen und damit das „Wesen“ alles Urteilens zu begreifen, drängte sich mir dabei die Ueberzeugung auf, daß hierdurch auch auf andere Gebiete der Philosophie Licht fallen müsse. Die vorliegenden Ausführungen sollen eine Probe sein, wie weit mit Hilfe der Urteilslehre erkenntnistheoretischen Problemen eine neue Seite abzugewinnen ist.

Wie überall handelte es sich vor allem darum, richtig zu f r a g e n , und die Klarlegung des Problems nimmt daher einen verhältnismäßig großen Raum ein. Daß der Lösungsversuch, den ich biete, vielfach mehr Ansätze als durchgeführte Gedanken zeigt, weiß ich wohl. Doch glaube ich dies damit entschuldigen zu können, daß die vollständige Durchführung eines erkenntnistheoretischen Gedankens meist nur innerhalb eines ganzen Systems möglich ist. Hiervon auch nur eine Andeutung zu geben, konnte ich nicht beabsichtigen. Die folgenden Blätter haben ihren Zweck erfüllt, wenn es ihnen gelingt, einige nicht neue aber fast vergessene Gedanken in einem der Gegenwart nicht allzu fremdartigen Gewande in die Diskussion einzuführen . . . . .

Die Namen fremder Autoren habe ich . . . . meist nur dann ausdrücklich erwähnt, wenn ich ihnen widersprechen zu müssen glaubte, und eine Auseinandersetzung mit ihnen für die Klarlegung der eigenen Ansicht förderlich schien. Um so mehr möchte ich an dieser Stelle auch auf die wesentliche positive Förderung hinweisen, welche mir das Studium, insbesondere der Werke von Bergmann, Riehl, Schuppe, Sigwart und Volkelt gebracht hat.

Vor allem aber ist es mir beim Abschluß dieser Arbeit Bedürfnis, in dankbarer Erinnerung des entscheidenden Einflusses zu gedenken, den einst der Unterricht und die Schriften Windelbands auf den tief im Positivismus steckenden Studenten ausgeübt haben.

F r e i b u r g i. B., September 1892.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vor fast dreizehn Jahren geschriebene und dann als Habilitationsschrift benutzte Arbeit fehlt seit einiger Zeit im Buchhandel und erscheint hier in neuer Gestalt. Die vier ersten Kapitel, die an die Stelle der Abschnitte I—XVII der ersten Auflage getreten sind, geben zwar in allen wesentlichen Punkten genau denselben Gedankengang wie früher, doch ist fast keine Seite ganz unverändert geblieben. Ueberall habe ich mich bemüht, den Ausdruck schärfer zu fassen und Stellen, die zu Mißverständnissen Veranlassung geben konnten, zu erläutern. Besonders kam es mir darauf an, deutlich werden zu lassen, warum der logische Sinn des Erkenntnisaktes unabhängig von der Antwort auf die Frage nach seinem psychischen Sein verstanden werden kann und muß. Doch habe ich mich mit diesen Veränderungen des früher Geschriebenen nicht begnügt. Das fünfte Kapitel, das jetzt den dritten Teil des Buches einnimmt, ist bis auf wenige Seiten neu hinzugekommen. Was in der ersten Auflage zu geben, ich ausdrücklich abgelehnt hatte: die Andeutung eines Systems der Erkenntnistheorie, das habe ich jetzt versucht. Ich wollte zeigen, wie der im dritten Kapitel entwickelte und im vierten Kapitel begründete Erkenntnisbegriff für die Behandlung der Hauptprobleme, die im Begriffe des Erkennens der Wirklichkeit stecken, fruchtbar zu machen ist, und ich wollte zugleich die Untersuchung so weit führen, daß ihr Zusammenhang mit den in meinem Buche über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1896 bis 1902) enthaltenen methodologischen Ausführungen deutlich wird. Mit Rücksicht auf diese Aenderungen glaubte ich, die Arbeit jetzt als eine Einführung in die Transzendentalphilosophie bezeichnen zu dürfen.

Daß die Schrift, deren Grundgedanken ich nach wie vor nicht für „neu", sondern für nichts anderes als eine notwendige Konsequenz der durch Kant herbeigeführten Epoche in der Philosophie halte, in ihrer jetzigen Gestalt von seiten der Kritik mehr Zustimmung finden wird, als sie früher erhalten hat, wage ich kaum zu

hoffen. Hundert Jahre sind nun seit Kants Tode verflossen, und doch bewegen sich in Deutschland die meisten philosophischen Untersuchungen noch immer in psychologistischer oder in metaphysischer Richtung. Das beweist, daß wir noch in den Anfängen der Kantischen Bewegung stehen, daß man vielfach noch garnicht begriffen hat, wodurch sich die durch Kant angebahnte Analyse und Begründung der logischen Voraussetzungen der Erkenntnis von der Psychologie oder der Metaphysik des Erkennens unterscheidet. Zur Orientierung für den Leser sei gleich an dieser Stelle bemerkt: meine Schrift will nur Erkenntnistheorie, und nicht Psychologie oder Metaphysik geben, d. h. sie will das entwickeln, was auch für den Psychologen und den Metaphysiker Voraussetzung ist und daher nicht gut Objekt psychologischer oder metaphysischer Untersuchungen sein kann. Sie vertritt zugleich die Ueberzeugung, daß allein in der Erkenntnistheorie die Basis für eine wissenschaftliche Philosophie zu finden ist, und sie sucht dies durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere „Weltanschauung“ entscheidenden Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu erweisen.

Daß gerade diese Ausführungen am wenigsten auf ungeteilte Zustimmung rechnen dürfen, verhehle ich mir natürlich nicht. Schon als Platon es einmal aussprach, daß das Sollen vor dem Sein stehe, daß das „Gute“ noch über das Sein hinausrage, war er sich bewußt, etwas zu sagen, was seine „aufgeklärten“ Zeitgenossen nicht ernsthaft nehmen würden. Er läßt Glaukon dem Sokrates auf seine tiefen Worte μάλα γελοίως antworten: Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. Vermutlich werden auch unsere „aufgeklärten“ Denker auf einen Versuch, solche veralteten Gedanken von neuem zu begründen, entweder garnicht oder nur „μάλα γελοίως“ reagieren. Aber dies darf niemanden verhindern, das auszusprechen, was er für richtig hält. Man muß eben diese Gedanken so lange immer wiederholen, bis sie verstanden werden.

Freiburg i. B., den 6. Dezember 1903.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die Grundgedanken dieses Buches haben mich seit fünfundzwanzig Jahren beschäftigt. Sie standen meist im Mittelpunkt meines Nachdenkens über die theoretischen Probleme der Philosophie, und in immer neuen Formen wurden sie von mir auf dem Katheder vorgetragen. So haben sie im Lauf der Zeit Wandlungen durchgemacht. Das tritt an ihrer Publikation auch äußerlich hervor. Die erste Auflage erschien als kleine Broschüre. Jetzt ist daraus ein umfangreicher Band geworden, und ich weiß wohl, daß die Vergrößerung nicht nur einen Vorzug bedeutet. Aber ich wollte gerne verstanden werden, und da ließ sich eine gewisse Ausführlichkeit nicht überall vermeiden. Bei Untersuchungen dieser Art kommt es nicht allein auf die Resultate an, sondern auch auf den Weg, auf dem sie gefunden werden. Was anfangs eine Skizze war, habe ich bis ins Einzelne durchgearbeitet und eingehend zu begründen versucht. Es wurde ferner der Inhalt einiger Abhandlungen mit aufgenommen, die schon vorher in philosophischen Zeitschriften erschienen sind, und auf andere Schriften von mir, die zu wiederholen nicht nötig war, ist zur Ergänzung des hier Dargelegten wenigstens kurz hingewiesen. Endlich konnte ich Erfahrungen aus meiner Lehrtätigkeit benutzen, um möglichst allgemein verständlich zu werden. Noch mehr als bei der zweiten Auflage habe ich mich bemüht, eine E i n f ü h r u n g in die Transzendentalphilosophie zu geben, die auch für Anfänger brauchbar ist. In gewisser Hinsicht lege ich also ein „neues“ Buch vor: es ist von Anfang bis zu Ende neu geschrieben, und die früheren Auflagen sollten nicht mehr benutzt werden. Diese dritte stimmt mit ihnen nur noch in wenigen Abschnitten wörtlich überein. Trotzdem bleibt sie eine neue Auflage des seit längerer Zeit vergriffenen alten Werkes, und warum ich sie als solche herausgebe, möchte ich, soweit das in Kürze angeht, an dieser Stelle begründen.

Die allgemeinste Tendenz war von vorneherein darauf gerichtet, das Gebiet des Wirklichen zu verkleinern und das des Unwirklichen zu vergrößern. Zu diesem Zweck vertrete ich zunächst eine S e i n s-

lehre, die jeder metaphysischen Auffassung widerspricht: eine Einwirklichkeitstheorie oder einen „Monismus" des Realen. Nichts anderes bedeutet für mich der „Standpunkt der Immanenz" oder die Gleichsetzung des Wirklichen mit dem „Bewußtseinsinhalt". Der Begriff des Bewußtseins als des erkennenden Subjekts bleibt dabei noch leer. Insofern ist das Ergebnis der beiden ersten Kapitel nur destruktiv, und es ist einigermaßen erstaunlich, daß man mich zu den Vertretern der „immanenten Philosophie" gerechnet hat. Vom dritten Kapitel an suche ich zu zeigen: bei dem, was gewöhnlich Bewußtseinsidealismus genannt wird, kann es nicht sein Bewenden haben. Der zerstörte metaphysische Dualismus bedarf eines erkenntnistheoretischen Ersatzes. Sonst verliert der Begriff des Erkennens jeden Sinn. Die Hauptsache ist also der Nachweis: es gibt noch eine „andere Welt" als die immanente wirkliche, und zwar liegt sie in der Sphäre des Wertes oder tritt uns als ein Sollen gegenüber, das sich nie auf ein Seiendes zurückführen läßt. Sie besteht „unabhängig" von jedem Realen und ist insofern transzendent, ja erst in ihr haben wir die letzte Grundlage des Theoretischen überhaupt oder den „Gegenstand" der Erkenntnis. So kommen wir zu zwei Welten, einer seienden und einer geltenden. Zwischen ihnen aber steht, sie durch sein Urteilen miteinander verbindend, das theoretische Subjekt, das so allein seinem Wesen nach verständlich wird, und ohne das wir auch von seienden oder realen „Gegenständen" der Erkenntnis nicht sinnvoll reden könnten.

An diesen Gedanken der ersten Auflage halte ich streng fest. In mancher Hinsicht sind sie durch die Entwicklung der neuesten Philosophie bestätigt worden und dürfen jetzt vielleicht auf etwas mehr Zustimmung rechnen als früher. Auch andere Denker suchen immer entschiedener nach einem „unwirklichen" Logischen außer der empirischen Realität. Aber sie bestimmen es meist noch als ein Sein, das sie von dem realen unterscheiden, und kommen damit zu einer Ontologie des „Idealen", die sie den Wirklichkeitswissenschaften gegenüber stellen. Das bedeutet im Vergleich zur immanenten Philosophie und besonders zum Psychologismus, der meint, es ließe sich auf Grund einer Lehre von einem Teil des Wirklichen der Begriff des Ganzen der theoretischen Welt bilden, gewiß einen Fortschritt. Doch kann man bei keiner Ontologie als dem Letzten stehen bleiben. Das Logische existiert nicht, sondern

es gilt. Deshalb war der hier entwickelte Standpunkt ausdrücklich auch gegen andere antipsychologistische Ansichten abzugrenzen und zu verteidigen. Erst mit einer Wertwissenschaft gelangen wir zu einem wahrhaft umfassenden theoretischen Weltbegriff, der die Möglichkeit bietet, ihn zur Grundlage einer allgemeinen „Weltanschauung" zu machen, und der damit für das Ganze der Philosophie von Bedeutung wird.

Was die neue Auflage, abgesehen von dieser Auseinandersetzung mit jeder einseitig ontologischen Richtung, von den früheren unterscheidet, sind in der Hauptsache drei Punkte. Vor allem mußte der zuerst in meiner Abhandlung über die zwei Wege der Erkenntnistheorie dargelegte Gedanke auch hier durchgeführt werden, daß das in dieser Schrift eingeschlagene „subjektive" Verfahren nicht das einzig mögliche ist, sondern daß es außerdem noch einen andern Weg gibt, den man den „objektiven" nennen kann. Ferner habe ich die Eigenart des Erkenntnisproblems als eines Formproblems schärfer hervorgehoben. Sie kam in der ersten Auflage so gut wie gar nicht, in der zweiten erst im letzten Kapitel zur Geltung. Jetzt ist sie in den Vordergrund gestellt, und es wird infolgedessen wohl deutlicher werden, wie wenig die hier vertretene Meinung dem Standpunkt der Einzelwissenschaften widerspricht, die nach inhaltlicher Wahrheit suchen und dabei das Formproblem zurücktreten lassen. Endlich ist noch entschiedener als früher die Abgrenzung der Transzendentalphilosophie gegen jede Art von Psychologie des Erkennens durchgeführt und damit wohl auch der „Psychologismus" überwunden, der vorher, freilich mehr in der Terminologie als in der Sache, sich in einigen Teilen störend geltend machte und Mißverständnisse hervorgerufen hat. Wirklichkeit und Wert, Sein und Gelten, Urteilsakt und Urteilssinn, realer Denkprozeß und logischer Gehalt, Erkennen und Gegenstand fallen nirgends zusammen. Trotzdem läßt sich das Logische nicht vom Subjekt trennen, da auf dem rein „objektiven" Wege, auf dem nur der „Gegenstand" beachtet wird, ein Rückfall in ontologische Metaphysik unvermeidlich ist.

Für die Klarlegung dieser jetzt schärfer noch als früher herausgearbeiteten Gedanken sind mir vor allem die Schriften von Emil Lask wertvoll gewesen. Vor mehr als zwei Jahrzehnten, als er

Student im ersten Semester und ich Privatdozent war, wurde er mein Schüler, und er hat sich jahrelang in meine Ansichten mit einer Liebe und mit einer Intimität des Verständnisses hineingelebt, für die ich nicht dankbar genug sein kann. Auch als er, längst jeder Schülerschaft entwachsen, seine ganz eigenen Wege ging, hörte der Gedankenaustausch und das Zusammenarbeiten mit dem Freunde nicht auf. Nur in der letzten Zeit pflegte er über das, was ihn wissenschaftlich beschäftigte, erst dann mit mir zu sprechen, wenn er zu einem gewissen Abschluß gekommen war, und daher bin ich über den ganzen Umfang seines Denkens nicht unterrichtet. Wo er in seinen Büchern von dem, was ich für richtig halte, abweicht, ist die Differenz jedoch nirgends durch einen Mangel an Verständnis für das, was ich anstrebe, bedingt. Ich habe in ihm meinen eigentlichen wissenschaftlichen Erben gesehen, der dort weiter arbeiten würde, wo ich einmal aufhören muß, und die Auseinandersetzung mit ihm war mir daher von größter Wichtigkeit. Als ich mich noch mit ihr beschäftigte, erhielt ich die Nachricht von seinem Tode. Im Kampf für das innig geliebte Vaterland, in den er hinauszog, obwohl er kein Krieger war, ist er gefallen. Daß es mir nicht leicht wird, eine Schrift zu veröffentlichen, die den toten Freund meist nur dort nennt, wo sie ihm widersprechen muß, brauche ich nicht zu sagen. Das Persönliche gehört auch nicht hierher. Um es zum Ausdruck zu bringen, habe ich dies Buch seinem Andenken gewidmet. Bemerken will ich hier nur, daß die meisten Ausführungen, die sich auf seine Werke beziehen, niedergeschrieben sind, als er noch lebte. Ich habe alles gelassen, wie es war, und auch das Wenige, das ich noch hinzufügen mußte, so gehalten, als weilte er unter uns. Jedes andere Verfahren hätte er, dem die „Sache“ über alles ging, mir am meisten verdacht. Ich kann ja auch seine Gedanken nicht besser lebendig erhalten als dadurch, daß ich das daran zu bezeichnen suche, was mir noch der weiteren Ausbildung bedürftig zu sein scheint. Ein definitives Urteil über seine Lebensarbeit damit abzugeben, liegt mir jedoch sehr fern. Er hat in seinen Publikationen nie etwas anderes als vorläufige Mitteilungen gesehen, und ich bin überzeugt, daß, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, seine groß angelegten Pläne weiter auszugestalten, er uns noch eine Fülle von Ideen geschenkt hätte, die mich veranlaßt haben würden, meine Gedanken von neuem durchzuarbeiten und eventuell umzuformen. Hier mußte ich mich an das halten, was ge-

druckt von ihm vorliegt. Seinen wissenschaftlichen Nachlaß kenne ich noch nicht, aber ich kann die Hoffnung nicht aufgeben, daß dieser auch andern zeigen wird, was bisher wohl nur seine nächsten Freunde wissen: in diesem schwer mit der Wahrheit ringenden Mann steckte eine schöpferische, systembildende Kraft. Härter als durch seinen Tod konnte die Philosophie des deutschen Idealismus nicht getroffen werden.

Daß ich dies Buch, welches seit Jahren im Buchhandel fehlt und vor dem Kriege oft verlangt wurde, in einer Zeit herausgebe, in der die Zahl der Menschen, die sich für derartige Untersuchungen interessieren, nur klein sein kann, bedarf wohl keiner Entschuldigung. Ich dürfte meine Gedanken überhaupt nicht veröffentlichen, wenn ich nicht das Vertrauen hätte, daß sie diesen Krieg überdauern werden, und da ist es gleichgültig, wann sie erscheinen. Nur ein Wort des herzlichsten Dankes an meinen verehrten Verleger, Herrn Dr. Paul Siebeck, sei mir an dieser Stelle noch gestattet. Er hat in jeder Hinsicht gehandelt, als ob wir mitten im Frieden lebten, und mir damit auch persönlich eine große Wohltat erwiesen. Für diejenigen, die dem Vaterlande nicht direkt im Kriege dienen dürfen, bleibt das Leben jetzt nur erträglich, wenn sie Arbeit tun für eine Sache, deren Bedeutung durch keinen Krieg in Frage gestellt werden kann, und dafür dürfen wir Deutsche wohl die von Kant geschaffene Transzendentalphilosophie halten. Daß der Kanonendonner von den Vogesen her an vielen Tagen die Konzentration auf die Welt des Unwirklichen schwer machte, wird man dieser Schrift hoffentlich nicht anmerken.

Freiburg i. Br., im September 1915.

Heinrich Rickert.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.

Zum Begriff des Erkennens gehört außer einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter „Gegenstand" darf man zunächst nichts anderes verstehen als das, was dem Subjekt als etwas von ihm Unabhängiges entgegensteht, und zwar in dem Sinne, daß das Erkennen sich danach zu richten hat, wenn es seinen Zweck erreichen will. Dieser Zweck besteht darin, wahr oder „objektiv" zu sein. Unsere Frage lautet: was ist der vom Subjekt unabhängige Gegenstand der Erkenntnis, oder wodurch erhält das Erkennen seine Objektivität?

Der erkenntnistheoretisch „naive" Mensch sieht hier kein Problem. Gegenstände der Erkenntnis sind ihm Dinge der „Außenwelt", d. h. Wirklichkeiten, die sich außerhalb des Subjekts befinden, und wollte man von ihm eine Meinung darüber hören, worin ihre Erkenntnis besteht, so würde er in den meisten Fällen wohl sagen, daß es von den Dingen Vorstellungen gibt, und daß, wer mit ihnen übereinstimmende oder sie abbildende Vorstellungen besitzt, das Wirkliche erkannt hat. Auch von der Wissenschaft ist, wenigstens soweit die Wirklichkeitserkenntnis in Betracht kommt, diese „naive" Erkenntnistheorie nur zum Teil verlassen. Allerdings meint man wohl, daß die „Vorstellungen" die Dinge nicht genau so wiedergeben, wie sie sind, sondern ihnen nur „entsprechen" oder sie „bezeichnen". Aber daran hält man doch fest, daß Gegenstände der Erkenntnis wirkliche Gebilde sind, die unabhängig vom Subjekt existieren, und nach denen der Erkennende sich mit seinen Vorstellungen richten muß. Sogar die Lehre des Denkers, der die letzte große Umwandlung in den Ansichten über den Gegenstand der Erkenntnis

und das Verhältnis des Subjekts zu ihm hervorgebracht hat, glaubt man so deuten zu können, daß nach Kant das erkennende „Bewußtsein“ einer jenseits des Bewußtseins liegenden oder „transzendenten“ Realität gegenüberstehe, deren „Erscheinung“ es in sich aufzunehmen habe, um zur Erkenntnis des Wirklichen zu gelangen. Der der „naiven“ Meinung zugrunde liegende Gegensatz des Objekts zum Subjekt als der eines vom Subjekt unabhängigen, an sich vorhandenen realen Seins zu einem dies Sein mit Hilfe der Vorstellungen erfassenden Bewußtsein bliebe hiernach auch durch Kant und somit überhaupt unangetastet.

Läßt eine Erkenntnistheorie, die auf dem Gegensatz von nicht bewußtem wirklichem Sein und vorstellendem Bewußtsein aufgebaut ist, sich durchführen, oder darf der Gegenstand der Erkenntnis nicht als eine bewußtseinsjenseitige, transzendente Realität und das Erkennen dementsprechend nicht als ihr abbildendes Vorstellen angesehen werden? Ist also eventuell eine vollständige Umbildung des üblichen Erkenntnisbegriffs notwendig, wenn die Erkenntnis des Wirklichen verstanden werden soll? In dieser Frage steckt das Grundproblem der Erkenntnistheorie, und mit ihrer Beantwortung haben es die folgenden Ausführungen zu tun. Sie wollen, um dies gleich vorwegzunehmen, zeigen, daß die Auffassung des Erkennens als des Vorstellens einer vom Subjekt unabhängigen oder bewußtseinstranszendenten Realität sich nicht durchführen läßt, sondern daß ein anderer Begriff des erkennenden Subjekts als der des vorstellenden Bewußtseins und dementsprechend auch ein anderer Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis als der einer transzendenten Wirklichkeit gebildet werden muß.

I.

Zwei Wege der Erkenntnistheorie.

Wer ein Ziel erreichen will, findet oft mehrere Wege, die zu ihm hinführen. So ist es auch in der Erkenntnistheorie, und wir sprechen daher zuerst von der Methode, die wir anwenden.

Um das Erkennen der Wirklichkeit mit Rücksicht auf seine Objektivität zu untersuchen, muß man das Subjekt, das erkennt, von dem Objekt, das erkannt wird, trennen, also einen Abstand zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstande schaffen, denn nur so kann man sehen, was jeder der beiden Faktoren für sich bedeutet, und wie

sie sich zueinander verhalten. Die Trennung läßt sich zwar nie faktisch vornehmen, denn das Erkennen und sein Gegenstand oder Subjekt und Objekt sind, wo etwas erkannt wird, stets miteinander verknüpft. Ja, das Wort „Erkennen" würde seinen Sinn verlieren, wenn es nicht das Erkennen von etwas bezeichnete, das ihm entgegensteht, und ebenso ist nicht einzusehen, was der „Gegenstand" bedeuten soll, wenn er nicht einem Subjekt entgegengestellt wird, für das er Gegenstand ist. Die Begriffe des Subjekts und des Objekts fordern einander, wie das auch andere Begriffe tun, z. B. die der Form und des Inhalts oder der Identität und der Andersheit. Trotzdem ist ihre begriffliche Trennung nicht nur möglich, sondern gerade wegen ihrer Zusammengehörigkeit notwendig, denn nur so wird klar, was die Worte bedeuten. Wir könnten den Ausdruck „Erkennen" nicht verstehen, ohne dabei in Gedanken die Scheidung vom Gegenstand vorzunehmen, weil das Subjekt eben immer ein von ihm verschiedenes Objekt erkennt, wo überhaupt erkannt wird, und ebenso gibt es „Gegenstände" nur für Subjekte, denen sie entgegenstehen, um von ihnen erkannt zu werden. Also schließt die Zusammengehörigkeit die begriffliche Trennung nicht aus, sondern gerade wenn wir sagen, daß das Eine zum Andern gehört, unterscheiden wir damit zugleich das Eine vom Andern. Die Synthesis von Thesis und Heterothesis hat zur Voraussetzung, daß es das Eine und das Andere, also in diesem Falle Subjekt und Objekt gibt.

Aus dieser Doppelseitigkeit des Erkenntnisbegriffs entsteht nun die Möglichkeit zweier verschiedener Wege, die man einschlagen kann, um den Gegenstand der Erkenntnis und die Erkenntnis des Gegenstandes zu bestimmen [1]. Beide Seiten des Erkennens, die subjektive und objektive, wie wir kurz sagen dürfen, lassen sich zum Ausgangspunkt der Untersuchung machen. Man kann einmal die Aufmerksamkeit von vorneherein auf den Gegenstand richten, um zuerst sein Wesen festzustellen, indem man dabei von dem Subjekt des Erkennens so weit wie möglich absieht, um es erst später wieder zur Vervollständigung des Erkenntnisbegriffs heranzuziehen. Und man kann umgekehrt zunächst das

[1] In meiner Abhandlung über: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. 1909. Kantstudien Bd. XIV, S. 169 ff. habe ich dies ausführlich zu zeigen versucht. Der wesentliche Inhalt der Ausführungen ist, zum größten Teil wörtlich, in die dritte Auflage dieses Buches, besonders in das vierte Kapitel aufgenommen.

erkennende Subjekt untersuchen und, nachdem man es in seinem Wesen verstanden hat, von ihm aus Schlüsse auf den Gegenstand der Erkenntnis ziehen, um dadurch zu einem vollen Erkenntnisbegriff zu kommen, der Subjekt und Objekt gleichmäßig umfaßt. Kurz, es läßt sich entweder der Gegenstand der Erkenntnis oder die Erkenntnis des Gegenstandes voranstellen, ja es muß am Anfang die eine oder die andere Seite bevorzugt werden, weil keine Darstellung Alles auf einmal, sondern nur eines nach dem andern sagen kann.

Welcher von beiden Wegen der bessere ist, und besonders wie weit man kommt, wenn man nur den einen geht, läßt sich zu Beginn der Untersuchung nicht entscheiden. Das allein steht von vorneherein fest, daß, falls ein umfassendes System aufgebaut werden soll, Subjekt und Objekt, die nur begrifflich zu trennen sind, beide zu ihrem Rechte kommen müssen. Aber auch das ist vielleicht einleuchtend: für den Anfang und zumal für den Anfänger, der nach einer Einführung in die Erkenntnistheorie sucht, wie dies Buch sie geben will, ist der an zweiter Stelle genannte Weg, der mit dem Subjekt beginnt, der näher liegende. Er scheint vom Bekannten auszugehen, um von ihm aus das Unbekannte zu finden. Was ein erkennendes Subjekt ist, muß sich, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, von jedem feststellen lassen, der selber erkennt, und an dies Wissen kann dann die Untersuchung anknüpfen. Man braucht sich auf dem subjektiven Weg nur auf sich selbst zu besinnen. So sieht es wenigstens auf den ersten Blick aus, und tatsächlich ist auch die Erkenntnistheorie der neuesten Zeit fast überall vom Subjekt ausgegangen, um, soweit die Notwendigkeit dieser Aufgabe ihr überhaupt klar war, aus seinem Begriff den des Gegenstandes herauszulösen, indem sie fragte: was bringt das Subjekt durch die Erkenntnis in seinen Besitz? Aus der Antwort hierauf mußte sich der Begriff des Gegenstandes ergeben. Ja, man wird vielleicht sogar meinen, daß dieser Weg der einzige ist, der zum Ziele führt, weil es unmöglich sei, von vorneherein den Gegenstand der Erkenntnis ins Auge zu fassen. Wir wollen hier in der Tat den subjektiven Weg einschlagen, und es schadet daher nichts, falls zu Beginn der Untersuchung über das Wesen des objektiven Weges noch Unklarheit herrschen sollte. Wir dringen allmählich vom Subjekt zum Objekt vor, soweit das möglich ist, und setzen voraus, daß, falls wir wissen, was Erkennen heißt, sich daraus auch ergeben muß, wonach es sich richtet, und was also den vom erkennenden Subjekt

unabhängigen Gegenstand ausmacht. Allerdings stößt dies Verfahren, wie wir später sehen werden, auf Schwierigkeiten und hat Anlaß zu Mißverständnissen und Verwirrungen gegeben. Trotzdem wollen wir den üblichen Weg schon deswegen einschlagen, weil wir so allein an die bisher angestellten erkenntnistheoretischen Untersuchungen anknüpfen und ihre Ergebnisse uns zunutze machen können.

Außerdem veranlaßt uns auch noch etwas anderes, zunächst wenigstens das Subjekt voranzustellen. Es handelt sich, wie schon angedeutet, um die Frage, ob die Objektivität des Erkennens auf dem Verhältnis eines durch Vorstellungen abbildenden Bewußtseins zu einer Welt bewußtseinsjenseitiger und insofern transzendenter Realitäten beruht. Nun ist gegen die Haltbarkeit dieses Erkenntnisbegriffs schon früh der Einwand geltend gemacht worden und hat bis heute eine entscheidende Rolle gespielt, daß nicht allein die Erkennbarkeit, sondern auch die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit in Frage gestellt werden könne, und das ist offenbar eine Lebensfrage für jede Erkenntnistheorie, die in einer „außerhalb" des Bewußtseins liegenden Realität den Gegenstand der Erkenntnis sieht, denn falls die Existenz dieser „Außenwelt" mit Recht bestritten wird, gibt es für die übliche Ansicht überhaupt keinen Gegenstand mehr. Die Untersuchung stößt also auf das vielfach erörterte Problem: existiert eine vom erkennenden Bewußtsein unabhängige, transzendente Wirklichkeit? Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, zuerst vom Subjekt zu handeln, denn der Gegenstand ist durch die Fragestellung gänzlich problematisch geworden. Deshalb darf er am Anfang nur als das unbestimmte Etwas betrachtet werden, von dem sich nichts weiter sagen läßt, als daß es dem erkennenden Subjekt entgegensteht. Mit dem scheinbar allein feststehenden Subjekt werden wir beginnen, um von ihm aus allmählich den verloren gegangenen Gegenstand wieder zu erobern.

Trotzdem bedarf eine neue Behandlung gerade dieses Problems der transzendenten Wirklichkeit noch einiger rechtfertigender Worte, wenn über unsern Weg volle Klarheit herrschen soll. Zwar kann man nicht behaupten, daß eine allgemein anerkannte Lösung bereits gefunden und daher eine weitere Erörterung überflüssig sei. Wohl aber ist das Interesse an der vielbehandelten Frage, die man auch als die nach der „Realität der Außenwelt" bezeichnet, in weiten Kreisen erlahmt, und das kann man begreifen. Einerseits nämlich gilt

der Satz, daß das Wissen nicht weiter reiche als das Bewußtsein, für selbstverständlich, und damit muß die Existenz einer Wirklichkeit „außerhalb“ des Bewußtseins zum mindesten problematisch werden. Andererseits aber findet man die „Konsequenzen“, die sich aus jeder das wirkliche Sein mit dem Bewußtseinsinhalt gleichsetzenden Theorie ergeben sollen, wie z. B. den Solipsismus, mit Recht so ungeheuerlich, daß man dadurch allein die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit für gesichert hält. Man lehnt den Zweifel an ihr nicht selten als einen grundlosen oder „öden“ unwillig ab, oder man sieht mit Schopenhauer in dem theoretischen „Egoismus“, wie man früher den Solipsismus nannte, eine kleine Grenzfestung, die zwar unbezwinglich ist, deren Besatzung aber auch nie aus ihr heraus kann, und die man daher ohne Gefahr im Rücken liegen lassen darf. Man tröstet sich mit dem Gedanken: selbst wenn es keinen Beweis dafür geben sollte, so g l a u b t an die vom Bewußtsein unabhängige Realität der Außenwelt und seiner Mitmenschen im Grunde seines Herzens jeder Mensch. Wir brauchen nicht immer von Neuem die Gedanken Descartes' nachzudenken. Einmal in der Geschichte der Philosophie hatte es gewiß einen guten Sinn, das Problem der Wirklichkeit zu stellen. Seine Wiederholung aber ist überflüssig. Die Fragen, ob wir die Welt vielleicht träumen, oder ob ein böser Geist uns über ihr Dasein täusche, nimmt heute Niemand ernst. Nur w i e das Wirkliche außer uns beschaffen ist, darf ein Problem sein. Ob es überhaupt existiert, daran sollte auch die Philosophie nicht mehr zweifeln.

Das Alles kann man zugeben und doch meinen, daß damit für die Erkenntnistheorie recht wenig geleistet ist. Freilich, wollte ein überzeugter Solipsist wirklich eimal den Versuch machen, als „Einziger“ mit seiner Bewußtseinswelt als seinem „Eigentum“ zu schalten, oder aus dem Zweifel an der transzendenten Realität irgendwelche sonstigen „praktischen Konsequenzen“ ziehen, dann würden ihm gegenüber andere Maßregeln am Platze sein als wissenschaftliche Widerlegungen. Doch dieser Umstand enthält keine Antwort auf die Frage, ob die Wirklichkeit noch etwas anderes als Bewußtseinsinhalt ist. Man muß festhalten, daß man es hier mit einem erkenntnistheoretischen Problem zu tun hat, mit dem man nur auf dem Boden der Erkenntnistheorie fertig werden kann. Gerade für die Erkenntnistheorie aber gibt es keine „Grenzfestungen“, die man, beruhigt durch irgend einen „Glauben“, im Rücken liegen lassen darf. Sie muß in Frage ziehen,

was sich überhaupt zum erkenntnistheoretischen Problem machen läßt, und sie hat insbesondere festzustellen, ob jene Wirklichkeit, an die wir alle im praktischen Leben glauben, auch in dem Sinne „wirklich" ist, daß sie als transzendenter Gegenstand der Erkenntnis für ein sie vorstellendes oder abbildendes Bewußtsein gelten darf. Die vom Subjekt ausgehende Erkenntnistheorie muß mit andern Worten zweifeln, wo sich im erkenntnistheoretischen Interesse zweifeln läßt, und das allein ist notwendig, daß über das Wesen ihres Zweifels als eines erkenntnistheoretischen Prinzips keine Unklarheit besteht. Wir fügen daher, ehe wir zur Sache kommen, den Bemerkungen über den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie noch einige Worte über das Wesen des erkenntnistheoretischen Zweifels hinzu, der uns am Beginn unseres subjektiven Weges und auch später leiten soll.

II.

Der erkenntnistheoretische Zweifel.

Zunächst ist der Zweifel, wie wir ihn verstehen, von Allem zu scheiden, was man „Skeptizismus" zu nennen und als einen besonderen philosophischen „Standpunkt" anzusehen pflegt. Diese Denkrichtung genießt heute noch vielfach einen Respekt, der ihr, falls sie mehr sein will als ein für den Anfänger pädagogisch wertvolles Durchgangsstadium, in der Erkenntnistheorie nicht gebührt. Gewiß darf nichts „unkritisch" hingenommen werden, doch ist diese wissenschaftliche Pflicht zu selbstverständlich, als daß es nötig wäre, für sie ein besonderes Schlagwort zu gebrauchen, und der Skeptizismus als Prinzip oder als „Standpunkt", d. h. die Bezweiflung der Möglichkeit des Erkennens überhaupt, kann gerade nicht, wie seine Vertreter glauben, als Zeichen eines „kritischen" Geistes gelten, sondern führt auf erkenntnistheoretischem Gebiet zur Absurdität. Das müssen wir, um heute üblichen Mißverständnissen vorzubeugen, gleich am Anfang unserer Untersuchung aufs Schärfste hervorheben. Wenn wir den Gegenstand der Erkenntnis nicht voraussetzen, sondern erst suchen wollen, so fragen wir nicht etwa, ob es überhaupt einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand gibt. Diese Frage wird der Erkenntnistheorie dort untergeschoben, wo man ihre Sinnlosigkeit dartun möchte, und dann hat man allerdings leichtes Spiel. Wir haben unsere Untersuchung absichtlich mit den Worten begonnen: zu dem Begriff des Erkennens gehört außer einem Subjekt, das erkennt,

ein Gegenstand, der erkannt wird, d. h. ein Maßstab für die Objektivität. Es steht also für uns von vorneherein fest: irgend etwas, das vom erkennenden Subjekt in der Weise unabhängig ist, daß das Erkennen sich danach richten kann, um wahr oder objektiv zu werden, muß es geben. Sonst hat auch die erkenntnistheoretische Problemstellung, auf die man eine wahre Antwort erwartet, keinen Sinn. Sie setzt einen absoluten Unterschied zwischen wahren und falschen Gedanken voraus und damit etwas, das diesen Unterschied begründet. Wahres Denken ist insofern auf jeden Fall mehr als bloßes Denken des Subjekts, und auf diesem „mehr" beruht die Objektivität. Was wir wissen möchten, ist daher allein, worin der Gegenstand der Erkenntnis und worin die Erkenntnis des Gegenstandes besteht. Hegel hat gewiß recht, wenn er sagt: „Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen, bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage." Gegen die Wissenschaft, die hier getrieben werden soll, bedeuten die heute noch beliebten Variationen dieses Hegelschen Wortes nur einen Schlag ins Wasser. Die Erkenntnistheorie, die davon getroffen wird, existiert allein in den Köpfen ihrer Gegner. Daß es Erkenntnis gibt, muß auch die Theorie des Erkennens, ja gerade sie voraussetzen, denn was sollte sie sonst untersuchen?

Ferner ist hervorzuheben, daß unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt die sogenannte Frage nach der „Realität der Außenwelt" auch in anderer Hinsicht den Beigeschmack von Absurdität verliert, der an ihr nur deswegen haftet, weil bei den aus der Sprache des praktischen Lebens in die philosophische Terminologie hinübergenommenen Ausdrücken gewisse nicht zur Sache gehörende Bedeutungen mitklingen. Das Wort „Außenwelt" ist zur Bezeichnung dessen, was in Frage gestellt werden soll, wenig geeignet, wie wir später genauer sehen werden. Der Begriff des vom erkennenden Bewußtsein „Unabhängigen" oder „Transzendenten" läßt sich überhaupt erst im weiteren Verlauf der Untersuchung eindeutig bestimmen, und den Terminus Außenwelt nehmen wir nur im Anschluß an die Tradition vorläufig auf. Was im praktischen Leben darunter verstanden wird, kann die Erkenntnistheorie niemals bezweifeln. Freilich

muß man beachten, daß leider auch in philosophischen Schriften die Deutung der Welt als Bewußtseinsinhalt nicht immer aus erkenntnistheoretischen Gründen erfolgt ist. Mit Recht hat Riehl[1] darauf hingewiesen, daß es oft „mißverstandene Forderungen unserer höheren geistigen Natur" sind, welche zum „Idealismus" (besser Spiritualismus) führen, weil ihnen „die Erscheinungswelt niemals genügen kann", daß z. B. bei Schopenhauer die pessimistische Weltanschauung als ein wesentlicher Faktor in der „idealistischen" Gestaltung seines Systems wirkte. Wenn dann die Bewußtseinswelt als eine bloße Illusion oder als ein Schleier aufgefaßt wird, der das wahre Wesen verberge, so braucht man sich um solche Gedankenspielereien ebensowenig wie um den Skeptizismus zu kümmern. Aber dieser Umstand darf nicht gegen die Berechtigung des erkenntnistheoretischen Idealismus verwertet werden, der das Reale dem Vorgestellten gleich setzt, um dann nach dem Gegenstand der Erkenntnis zu fragen. Der Mißbrauch, der mit der „idealistischen Grundansicht" getrieben wird, kann uns vielmehr nur dazu veranlassen, den Zweifel an der vom Bewußtsein unabhängigen Realität von allen hedonischen, moralischen, ästhetischen oder religiösen Erwägungen über Wert und Unwert der unmittelbar gegebenen Sinnenwelt abzusondern und so das methodische Prinzip der subjektiv verfahrenden Erkenntnistheorie klarzustellen.

Doch nicht allein gegen den Skeptizismus als „Standpunkt" und gegen den metaphysischen Spiritualismus, der die Realität der Körperwelt verneint, sondern auch gegen andere und ernsthaftere Arten des Zweifels müssen wir uns wenden. Es ist bei der Behandlung unserer Frage üblich, an den Mann zu denken, der in der modernen Philosophie zum erstenmal das Problem der Existenz der „Außenwelt" in seiner Bedeutung erkannt und zu einem integrierenden Bestandteil seines Systems gemacht hat. Schon vorher jedoch lehnten wir einige Argumente, die Descartes braucht, als heute veraltet ab, und noch in anderer Hinsicht wollen wir unsern Zweifel von dem seinen trennen. Er fand das zu seiner Zeit vorhandene und von ihm erlernte Wissen unzuverlässig und hatte daher das Bedürfnis, die Wissenschaft auf eine neue und sichere Grundlage zu stellen. Um den Punkt zu gewinnen, von dem er bei seinem Vorhaben ausgehen konnte, machte er den bekannten Versuch, einmal alles zu bezweifeln, woran er bisher geglaubt hatte,

[1] Der philosophische Kritizismus II, 2, 1887, S. 137 ff.

um dann zu sehen, was er als schlechthin unbezweifelbar zurückbehielt. Die Existenz der vom Bewußtsein unabhängigen Welt war dem Zweifel zugänglich; sie mußte daher von dem in Frage gestellt werden, der sich vor jedem Irrtum schützen wollte. Der Weg zur absoluten Gewißheit konnte nur durch den radikalen Zweifel hindurchgehen.

Dieser letzte Gedanke ist nun in der Tat noch heute maßgebend, aber er tritt bei Descartes in Verbindung mit andern Gedanken auf, die von unserer Problemstellung fern zu halten sind. Vor allem haben wir es nur mit Descartes' „de omnibus dubitandum est", nicht auch mit seinem „sum cogitans" zu tun. In dem zweiten Satz steckt nämlich nicht allein eine Gleichsetzung des Bewußtseinsinhaltes mit dem S e e l e n l e b e n, sondern sogar mit dem l o g i s c h e n Denken, und beide Gleichsetzungen sind, wie sich später zeigen wird, in der Erkenntnistheorie nicht zulässig. Es besteht weder ein Grund, den Zweifel gegen die Körperwelt in höherem Maße zu richten als gegen irgend eine andere Realität, die vom erkennenden Subjekt unabhängig sein soll, noch gilt es, die logische Undurchdringlichkeit oder „Irrationalität" des Bewußtseinsinhaltes in Frage zu stellen. Alles, was im unmittelbar Gegebenen oder Vorgefundenen steckt, ist dem Zweifel prinzipiell entzogen. Nur eine jenseits der Unmittelbarkeit des Bewußtseins liegende Realität und ihre Tauglichkeit, zum Gegenstand der Erkenntnis zu dienen, kann und soll zum Problem werden.

Abgesehen hiervon ist auch die Art, in der Descartes seinen Zweifel begründet, nicht einwandsfrei. Die wirkliche Unzufriedenheit mit dem Zustand der Wissenschaften ist kein sachlich unentbehrlicher Bestandteil, sondern sie war nur die historische und insofern zufällige Veranlassung, die das erkenntnistheoretische Problem zum Bewußtsein brachte. Es muß dies hervorgehoben werden, weil auch jetzt noch, z. B. von Volkelt [1], auf die Unsicherheit der Resultate in den Einzelwissenschaften hingewiesen wird, um die Notwendigkeit eines radikalen Zweifels darzutun, und weil dadurch der Schein entstehen kann, als beabsichtige die Erkenntnistheorie, einen Maßstab an das von den E i n z e l w i s s e n s c h a f t e n Errungene anzulegen und eventuell die wissenschaftlichen Resultate auf ihren wahren Wert zurückzuführen. Einen solchen Anspruch würden die Spezialforscher entschieden und mit Recht zurückweisen. Was die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte geleistet hat, besitzt eine von jeder erkenntnis-

[1] Erfahrung und Denken, 1886.

theoretischen Untersuchung unabhängige Bedeutung. Nicht das eine oder das andere positive Wissen, sondern die Meinung über das allgemeine Wesen des Erkennens, in unserm Fall die Deutung der Erkenntnis als Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einer Wirklichkeit, die nicht Bewußtseinsinhalt ist, wird in Frage gestellt, und es ist nicht einzusehen, wie hierdurch spezialwissenschaftliche Ansichten, etwa die über die Oberfläche des Mars oder die Funktionen der Großhirnrinde, jemals korrigiert oder bestätigt werden könnten.

Wie wenig unser erkenntnistheoretischer Zweifel sich auf die Richtigkeit der Ergebnisse der Einzelwissenschaften bezieht, können wir dadurch klar machen, daß wir die Aufmerksamkeit von vorneherein auf einen für alles Folgende wichtigen Punkt lenken. Wir trennen heute, was Descartes nicht tat, zwischen Einzelforschung und Philosophie, und erkenntnistheoretisch läßt sich dieser Unterschied durch den von Form und Inhalt der Erkenntnis bestimmen. Die Einzelwissenschaften suchen inhaltliche Wahrheiten. Sie setzen dabei die Existenz der zu erforschenden Objekte als wirklich voraus und fragen ausschließlich, wie das Wirkliche sich der Erkenntnis darstellt. Ob ihre Objekte noch etwas anderes sind als das, was von ihnen zum Bewußtsein kommt, d. h. welche Art von Wirklichkeit oder welche allgemeine „Form" des Seins sie besitzen, und in welchem formalen Verhältnis sie daher zum erkennenden Subjekt stehen, ob sie also nur immanent oder auch transzendent existieren, geht die Einzelwissenschaften nichts an, solange sie Einzelwissenschaften bleiben. Gerade das aber will die Erkenntnistheorie feststellen. Sie hat die besondere inhaltliche Erkenntnis ganz beiseite zu lassen und nur nach dem allgemeinen Begriff des Erkennens oder nach der formalen Seinsart seines Gegenstandes überhaupt zu forschen. Sie fragt: was heißt es, daß Objekte „real" sind? Sie untersucht also etwas, das den Inhalt der Erkenntnis nicht berührt. Daß z. B. die Körper sich so verhalten, als ob sie sich nach der Formel des Gravitationsgesetzes anziehen, bleibt richtig, gleichviel ob sie als Bewußtseinsinhalte oder als transzendente Realitäten existieren, und ebenso darf man den Embryologen nicht fragen, ob er auch sicher sei, daß seine Serienschnitte mehr als das sind, was er und andere von ihnen sehen. Er wird nur dem sachverständigen Fachmann eine Prüfung seiner Ergebnisse gestatten, denn ihn interessiert allein, wie der Embryo aussieht, nicht in welcher Sphäre des Seins er liegt.

So bleibt von dem erkenntnistheoretischen Zweifel alles unberührt, was Körperwissenschaften oder andere Sonderdisziplinen meinen, wenn sie eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Realität zu erkennen glauben. Die Wirklichkeit der Physik oder der Biologie, der Psychologie oder der Geschichte ist mit Rücksicht auf das, was diese Wissenschaften an ihr untersuchen, über jeden Zweifel erhaben. Davon, daß der erkenntnistheoretische „Idealismus" sich in Widerspruch setzen könnte mit irgendwelchen Voraussetzungen, die für die Erforschung des Inhalts der empirischen Realität unentbehrlich sind, darf keine Rede sein. Nur die Erkenntnistheorie oder die Metaphysik, die ausdrücklich eine transzendente Realität behauptet, wird problematisch gemacht. Die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften dadagegen sollen gerade in ihrer Objektivität verstanden werden.

Völlig verkehrt wäre es daher auch, den Einzelwissenschaften das Verfahren der Erkenntnistheorie zur Nachahmung zu empfehlen. Die empirischen Disziplinen m ü s s e n vielmehr „dogmatisch" sein, d. h. eine Anzahl von Voraussetzungen ungeprüft hinnehmen, denn sie würden nicht vorhanden sein, wenn sie es nicht getan hätten. Wundt[1] hat Recht, wenn er meint, daß die ganze Sicherheit des Erfolges, deren sich bei allen Irrungen im Einzelnen die Wissenschaften erfreuen, eben darauf beruht, daß sie sich der vollständigen Umkehrung jenes Grundsatzes bedienen, den die alte Erkenntnistheorie bei ihren Untersuchungen befolgt hat. Trotzdem sagt das nicht das Mindeste gegen die Berechtigung des „skeptischen" Verfahrens auf e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e m Gebiet, falls überhaupt vom erkennenden Subjekt aus der Gegenstand der Erkenntnis gefunden oder die Gegenständlichkeit des Erkennens verstanden werden soll. Nicht nur die „alte", sondern auch die „neue" Erkenntnistheorie kann, um neben einer p s y c h o l o g i s c h e n , d. h. spezialwissenschaftlichen und daher notwendig „dogmatisch" verfahrenden Erforschung des Erkennens eine Bedeutung zu besitzen, nur die Aufgabe haben, die allen spezialwissenschaftlichen Untersuchungen, also auch der Psychologie, als selbstverständlich geltenden V o r a u s s e t z u n g e n zum Problem zu machen. Nur so vermag sie in den allgemeinen Sinn des Erkennens der Wirklichkeit einzudringen. Wenn sie aber andere Ziele als jede Spezialwissenschaft verfolgt, dann muß auch ihre Methode, d. h. der Inbegriff der zur Erreichung dieser Ziele verwendeten Denkmittel, eine

[1] System der Philosophie, 1889, 3. Aufl. 1907. Bd. I. S. 93.

andere logische Struktur zeigen als die Methode der Spezialwissenschaft.

Das ist also der positive Sinn des Zweifels in der Erkenntnistheorie. Wo überhaupt gefragt werden kann, da soll sie fragen. Sie soll, wie man schon oft gesagt hat, im Gegensatz zu den auf ungeprüften Voraussetzungen ruhenden Wissenschaften „voraussetzungslos“ sein. Allerdings, nicht absolut voraussetzungslos, denn ein Denken, das mit Nichts beginnen wollte, würde auch niemals von der Stelle kommen. Daß es Erkenntnis gibt, oder daß ein Subjekt einen Gegenstand erfaßt, der von ihm unabhängig ist, läßt sich nicht bezweifeln, weil, wie schon gesagt, die Erkenntnistheorie dann kein Material mehr hätte, das sie untersuchen könnte. Ja, wir werden ausführlich zu zeigen haben, welche weiteren Voraussetzungen sie machen muß, damit ihr Unternehmen einen Sinn behält. Aber „voraussetzungslos“ soll sie in der Art sein, daß sie d i e Voraussetzungen, auf denen die Gegenständlichkeit des Erkennens beruht, soweit es angeht, einschränkt. Sie hat, um auf den von solchen Voraussetzungen möglichst freien Standpunkt zu kommen, nur ein Mittel: sie versucht, an allem zu zweifeln. Dabei ist sie nicht geleitet von einer Freude am Verneinen, sondern sie verfolgt allein den Zweck, durch den Zweifel zur höchsten Gewißheit vorzudringen, insofern nämlich, als der nicht ausführbare Versuch, zu zweifeln, die unbezweifelbaren Voraussetzungen, die allem Erkennen zugrunde liegen, klarstellen muß. Wie schon Descartes einsah, daß die Tatsache des Zweifelns selbst unter allen Umständen unbezweifelbar bleibt, so sucht auch unsere Erkenntnistheorie zu zeigen, welche Voraussetzungen gemacht werden müssen, damit das Zweifeln überhaupt noch einen Sinn hat.

Wenn wir den erkenntnistheoretischen Zweifel so verstehen, kann sein theoretischer Wert nicht mehr in Frage gestellt werden. Als endgültiger „Standpunkt“ wäre der Skeptizismus, wie gesagt, eine logische Absurdität. Am Anfang der Erkenntnistheorie dagegen hat der Zweifel als methodisches Prinzip seine unanfechtbare Bedeutung. Er befreit uns von dogmatischen Vorurteilen über das Wesen des Erkennens und seines Gegenstandes und ist gerechtfertigt als das M i t t e l , welches zur Entdeckung der u n b e z w e i f e l b a r e n G r u n d l a g e n u n d V o r a u s s e t z u n g e n d e s E r k e n n e n s dienen soll. Aber er kann auch n u r so gerechtfertigt werden. Alle Betrachtungen, die den Wert erkenntnistheoretischer Untersuchung durch einen Hin-

weis auf die Unsicherheit des menschlichen Wissens darzutun suchen, sind zum mindesten mißverständlich. Sie entstammen übrigens wohl auch nur selten einem wirklichen Gefühl der Unzufriedenheit, sondern wollen meist dem Vorwurf begegnen, daß die Erkenntnistheorie doch eigentlich aus lauter Grübeleien und Spitzfindigkeiten bestehe, die keinen rechten Nutzen hätten. Es scheint aber, als könne die Philosophie des Erkennens gerade diesen Verdacht ruhig auf sich sitzen lassen, ja sie wird ausdrücklich hervorheben, daß er, jedenfalls in bezug auf das hier vorliegende Problem, sehr begründet ist, und sie sollte zugleich die Zumutung, als müsse durch sie etwas erreicht werden, was eine über ihr eigenes Gebiet hinausgehende Bedeutung hat, entschieden zurückweisen. Es mag sein, daß erkenntnistheoretische Untersuchungen größere Bedeutung für das gesamte geistige Leben besitzen als manche andere wissenschaftliche Bestrebungen, und daß sie insbesondere für das gesamte Gebiet der Philosophie von Wichtigkeit sind. Das wäre ein sehr erfreulicher Nebenerfolg. Verlangen aber darf man einen solchen Nebenerfolg oder gar irgend einen „Nutzen" auf keinen Fall. Man gebe der Erkenntnistheorie das Recht, das jede andere Wissenschaft besitzt, und das ihr auch der „Pragmatismus" nicht nehmen wird, Wahrheit allein um der Wahrheit willen zu suchen.

Gerade dadurch, daß wir den Zweifel auf das erkenntnistheoretische Gebiet einschränken und die Sicherheit der Ergebnisse empirischer Wissenschaften auf ihrem Gebiet unangetastet lassen, gewinnen wir für die Erkenntnistheorie, was man ihr sonst mit Recht bestreiten könnte, ein *eigenes Gebiet*. Der Zweifel geht weder den „naiven" Menschen des praktischen Lebens mit seinem Glauben an eine ihn umgebende absolute Wirklichkeit, noch den Mann der Einzelwissenschaften, solange er nicht zu philosophieren wünscht und dann mit Recht dogmatisch verfährt, irgend etwas an. Er ist lediglich für den Erkenntnistheoretiker ein methodisches Hilfsmittel, das ein rein erkenntnistheoretisches Interesse befriedigen soll, das Interesse an dem allgemeinen *Begriff des Erkennens und seines Gegenstandes*. In dieser Hinsicht hat er dann eine doppelte Aufgabe. Er soll den falschen Erkenntnisbegriff zerstören und den richtigen aufbauen helfen. Seine positive Kraft werden wir später kennen lernen. Zunächst wendet er sich gegen die gewohnten Annahmen und legt uns die Frage vor: gibt es eine vom Bewußtsein unabhängige oder

transzendente *Wirklichkeit*, die Gegenstand der Erkenntnis sein oder dem Erkennen Objektivität verleihen kann?

III.

Die drei Begriffe des Objekts.

Diese Frage ist jedoch noch immer nicht eindeutig. Es bedarf sowohl der Begriff des „Bewußtseins" als auch der einer von ihm „unabhängigen" Wirklichkeit, als endlich auch die Art, wie das Verhältnis zwischen beiden gedacht werden soll, einer Erörterung, die zunächst genau festzustellen hat, *was* eigentlich von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen wird. Wir bedienen uns, um den Gegensatz des Bewußtseins zu der von ihm unabhängigen Außenwelt zu bezeichnen, der Ausdrücke Subjekt und Objekt, und diese beiden Wörter gebraucht die philosophische Sprache zugleich zur Bezeichnung zweier anderer Verhältnisse, deren Verwechslung mit dem hier in Frage kommenden Gegensatz die Hauptquelle der Verwirrungen geworden ist, die bei der Behandlung unseres Problems entstanden sind. Wir werden daher einen *dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt* konstatieren und versuchen zunächst, den Begriff des *Objekts*, gegen das sich der erkenntnistheoretische Zweifel richtet, von zwei andern Objektbegriffen zu trennen, mit denen er nicht verwechselt werden darf [1].

Das Wort „Außenwelt" enthält in seiner ursprünglichen Bedeutung den Gedanken an eine *räumliche* Beziehung. Es kann darunter die Welt im Raum außer mir verstanden werden, und das, wozu dann die Außenwelt in Gegensatz gebracht wird, ist mein Körper nebst meiner Seele, die *in* dem Körper gedacht werden muß, denn nur zu etwas Räumlichem als dem, was das „Innen" ist, kann die räumliche Außenwelt in Gegensatz stehen. Die Außenwelt ist also immer dort, wo ich nicht bin, und die Grenze zwischen mir und ihr liegt an der Oberfläche meiner Haut. Den beseelten Körper, den diese Außenwelt um-

[1] Das Wort „Objekt" darf hier selbstverständlich nicht in einer *speziellen* Bedeutung genommen werden. Sein Begriff ist so umfassend wie möglich gemeint, insbesondere umfassender als der des Dinges, ja sogar als der des realen Seins oder des Wirklichen überhaupt, denn es gibt auch ideale oder unwirkliche Objekte, wie z. B. Zahlen oder geometrische Linien. Objekt heißt hier ganz allgemein alles, was vom Subjekt in irgend einer Weise zu unterscheiden ist. Inwiefern auch das Subjekt zum „Objekt" des Denkens werden kann, wird uns später beschäftigen.

gibt, wollen wir das psychophysische Subjekt nennen, und unter Objekt ist dann nichts anderes als die das körperliche Ich räumlich umgebende Wirklichkeit zu verstehen. Wo Mißverständnisse möglich sind, werden wir dies erste Objekt stets als das räumliche bezeichnen. Es erfüllt den Raum mit Ausnahme des Platzes, den ich einnehme. Unter dieser Voraussetzung sind Subjekt und Objekt also zwei Körper, und die meinen beseelten Körper als das Subjekt räumlich umgebende Welt ist offenbar zugleich die einzige im eigentlichen Sinne des Wortes „Außenwelt" zu nennende Realität. Unter „Innenwelt" verstehen wir deshalb nicht das psychische Sein im Gegensatz zum physischen, da dieser Terminus irreführend ist [1].

Zum Objekt aber kann ich auch meinen Leib rechnen, insofern ich ihn von den „Vorstellungen" unterscheide, in denen er mir unmittelbar gegeben ist, und ebenso alles, dessen Dasein ich als ein von meinem Bewußtsein Unabhängiges annehme, d. h. sowohl die gesamte physische Welt als auch alles fremde geistige Leben, gleichviel ob ich es als irgendwo im Raume seiend oder als unräumlich betrachten will. Als nicht zum Objekt gehörig bleibt dann nur übrig mein geistiges Ich mit seinen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensäußerungen usw. So habe ich ein anderes Objekt erhalten, was schon daraus hervorgeht, daß ich ihm nicht mehr meinen Körper mit meiner Seele, also nicht mein ganzes Ich, sondern nur einen Teil davon, nämlich mein geistiges Ich mit seinen Inhalten gegenüberstelle. Mein Bewußtsein und sein Inhalt ist also in diesem zweiten Falle das Subjekt, und Objekt daher alles, was nicht mein Bewußtseinsinhalt oder mein Bewußtsein selbst ist. So müssen wir vorläufig wenigstens sagen [2], und dann sehen wir: das, was früher allein Subjekt war, hat sich jetzt in Subjekt und Objekt gespalten. Ich kann daher auch keine räumliche Grenze mehr zwischen mir und dem Objekt ziehen, wie das beim ersten Verhältnis möglich war. Das Objekt, das ich so erhalte „außerhalb" meines Bewußtseins, zu dem auch mein eigener Körper gehört, wie er unabhängig von meiner Vorstellung existiert, mag man das

[1] Vergleiche mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896—1902, 2. Aufl. 1913, S. 128 ff.

[2] Die endgültige Formulierung kann erst im Zusammenhang mit der Feststellung der verschiedenen Begriffe des Subjekts gegeben werden. Hier knüpfen wir an die üblichen Ansichten an, um später um so sicherer über sie hinaus zu kommen.

transzendente Objekt nennen, und als Subjekt tritt ihm dann die gesamte Bewußtseinswelt als die immanente Welt gegenüber. Das wollen wir zunächst akzeptieren, doch müssen wir den sich dabei ergebenden Begriff des Subjekts noch unbestimmt lassen. Es kommt vorläufig nur darauf an, den Begriff des transzendenten Objekts prinzipiell als den des bewußtseinsjenseitigen Realen von dem Begriff der mein psychophysisches Subjekt umgebenden räumlichen Außenwelt zu trennen, und daß hier ein Unterschied vorliegt, ist schon jetzt klar. Der Gegensatz von zwei Raumteilen ist nun nicht nur nicht mehr grundlegend, wie bei dem ersten Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern zu einer Scheidung der beiden Sphären überhaupt nicht zu verwenden. Das Wort ,,Außenwelt" hat, wenn es für die transzendente Welt verwendet wird, keine eigentliche, räumliche Bedeutung. Es darf nur in einem übertragenen Sinne verstanden werden, als Welt ,,außerhalb" oder ,,jenseits" des Bewußtseins und des Bewußtseinsinhaltes.

Endlich gibt es noch ein drittes Objekt, und sein Begriff entsteht dann, wenn in dem, was im zweiten Fall seiner Totalität nach Subjekt war, von Neuem Subjekt und Objekt getrennt wird. Wir sprachen vorher von dem psychischen Subjekt als dem geistigen Ich mit seinen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen und Willensäußerungen, d. h. wir faßten dabei das Bewußtsein und den Bewußtseinsinhalt in ein Subjekt zusammen. Nun kann man aber auch die Vorstellungen, oder genauer das Vorgestellte, in Gegensatz bringen zu dem Subjekt, das vorstellt, und dann das Vorgestellte ebenfalls Objekt nennen. So läßt sich das zweite Subjekt noch einmal in Objekt und Subjekt zerlegen. Dann entsteht der neue, dritte Objektbegriff. Objekte sind jetzt meine Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühle und Willensäußerungen, und ihnen steht das Subjekt gegenüber, von dem man glaubt, daß es die Vorstellungen vorstellt, die Wahrnehmungen wahrnimmt, die Gefühle fühlt und den Willen will. Ob der Gedanke eines solchen wahrnehmenden, fühlenden, vorstellenden, wollenden Subjekts im Gegensatz zur Wahrnehmung, zum Gefühl, zum Willen berechtigt ist, lassen wir vorläufig wieder dahingestellt. Jedenfalls ist Objekt in diesem dritten Falle der Bewußtseins*inhalt*, und Subjekt wird das, was sich dieses Inhaltes bewußt ist. Objekt heißt also jetzt weder die meinen beseelten Körper räumlich umgebende Außenwelt, wobei das Wort außen den eigentlichen Sinn hat, noch

die transzendente Welt „außerhalb" des Bewußtseins, wobei das Wort außen nur in übertragener Bedeutung gebraucht wird, sondern Objekt ist nun gerade das dem Subjekt Zugeordnete oder alles Vorgestellte, insofern es von einem Subjekt vorgestellt wird. Dieser Gegensatz bleibt, soweit der Begriff des Objektes in Betracht kommt, vor Verwechslungen mit den beiden andern geschützt, wenn er mit den Worten Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt bezeichnet wird. Wir können das Objekt, das wir als Bewußtseinsinhalt bestimmt haben, um es sowohl von der das psychophysische Subjekt räumlich umgebenden Außenwelt wie von dem transzendenten Objekt sicher zu unterscheiden, auch das immanente Objekt nennen. Es liegt in der Sphäre des Bewußtseins, und das Wort „Außenwelt" darf nun weder im eigentlichen noch im übertragenen Sinne darauf angewendet werden.

So haben wir für das Wort Objekt drei Bedeutungen festgestellt. Erstens: die räumliche Außenwelt, außerhalb meines beseelten Leibes, zweitens: die gesamte „an sich" existierende Wirklichkeit oder das transzendente Objekt, drittens: der Bewußtseinsinhalt, das immanente Objekt. Ebenso konnten wir, wenigstens vorläufig, auch drei Bedeutungen für das Wort Subjekt unterscheiden; erstens: mein Ich, bestehend aus meinem Körper und der angeblich darin befindlichen „Seele", zweitens: mein Bewußtsein mit seinem gesamten Inhalt, drittens: mein Bewußtsein im Gegensatz zu diesem Inhalt. Ob die drei Subjektbegriffe jedoch nicht einer weiteren Klärung bedürfen, und ob dann im Zusammenhang damit nicht auch die drei Subjekt-Objekt-Verhältnisse noch genauer zu bestimmen sind, lassen wir zunächst dahingestellt. Wir beschränken uns auf die Frage: welcher der drei Gegensätze enthält das Objekt, gegen das sich der erkenntnistheoretische Zweifel richtet?

Dabei beginnen wir mit dem dritten Paar, dem des Bewußtseins zum Bewußtseinsinhalt. Wird etwa das immanente Objekt bezweifelt? Gewiß nicht. Diese Subjekt-Objekt-Korrelation kann kein Erkenntnisbegriff entbehren, und ihre beiden Seiten, die subjektive wie die objektive, sind gleich notwendig. Ich weiß von einem Sein meiner selbst nur, insofern ich mir einer Vorstellung bewußt bin. An den Vorstellungsobjekten als Vorstellungen oder Bewußtseinsinhalten zu zweifeln, ist daher unmöglich. Daß mein Bewußtsein einen Inhalt hat, oder daß es immanente Objekte gibt, ist vielmehr das sicherste

Wissen, das ich mir denken kann. Auch ist, wie Wundt[1] sagt, gewiß jedes Vorstellungsobjekt an und für sich nicht nur Vorstellung, sondern auch Objekt. Aber es ist eben doch nur Vorstellungsobjekt, also immanent oder Bewußtseinsinhalt, wie wir sagen wollen. Was Objekt ist, ist darum nicht schon „objektiv" im Sinne von unabhängig vom Subjekt, so daß es als Objektivität verleihender Gegenstand der Erkenntnis bezeichnet werden könnte. Wir unterscheiden zwischen immanenten und transzendenten Objekten, und allein das Sein der immanenten Objekte ist nicht zu bezweifeln. Nur das immanente Objekt und das Bewußtseinssubjekt gehören notwendig zusammen. Hier liegt ein „Korrelativismus" vor, den man geradezu als Namen für den Standpunkt der Immanenz oder des Positivismus gewählt hat. Das immanente Objekt scheidet demnach für den erkenntnistheoretischen Zweifel von vorneherein aus. Die Frage, ob es eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit gibt, hat mit der Tatsache, daß uns Vorstellungsobjekte unmittelbar gegeben sind, also auch nicht bezweifelt werden können, nichts zu tun. Das ist so einfach, daß es einer weiteren Erörterung nicht bedarf, und doch ist es nicht unwichtig: die jedem von uns bekannten vorgestellten, wahrgenommenen, gefühlten, gewollten Objekte lassen wir in der Erkenntnistheorie völlig unangetastet.

Bezweifeln wir also vielleicht das Objekt in dem ersten Gegensatz von psychophysischem Ich und räumlicher Außenwelt, d. h. wollen wir die Existenz der Dinge, die meinen beseelten Körper umgeben, oder die Außenwelt im eigentlichen Sinne des Wortes in Frage stellen? Auch das können wir nicht, denn sie ist nicht weniger gewiß als mein eigener Leib. Oder existiert vielleicht meine Hand, die in diesem Falle als Teil des Subjekts in Betracht kommt, in anderer Weise als der Tisch, den ich zur Außenwelt als dem Objekt rechne? Hört an der Stelle, wo die Oberfläche meiner Haut liegt, das Unbezweifelbare auf, und beginnt das Bezweifelbare an der Tischplatte, wo meine Hand sie berührt? Das werden wir nicht annehmen, auch wenn wir noch so voraussetzungslos verfahren wollen. Mit Rücksicht auf die Form oder die Art seines Seins läßt sich mein Leib zu der ihn räumlich umgebenden Außenwelt nie in einen erkenntnistheoretischen Gegensatz bringen. Ich kann im Ernst nicht glauben, daß ein Körper, der diesen Raum hier erfüllt, in anderer Weise existiert, als der Körper, der den benachbarten Raumteil dort erfüllt. Eine solche Annahme müßte jedenfalls erkennt-

[1] System der Philosophie, 3. Aufl. Bd. I, S. 90.

nistheoretisch indifferent und unfruchtbar bleiben, wenn man sie machen wollte.

Ja, wir können noch mehr sagen. Mit dem Begriffe der Außenwelt im eigentlichen Sinne des Wortes gehen wir in Wahrheit ebensowenig wie mit dem Begriff des immanenten Objektes über Tatsachen des Bewußtseins hinaus. Nur der Unterschied ist vorhanden, daß während in dem einen Falle die Bewußtseinsinhalte ausdrücklich als solche aufgefaßt werden, sie in dem andern Falle als vom Subjekt unabhängige Dinge gedeutet sind und ohne Schaden gedeutet werden können, weil das Subjekt das körperliche Ich ist, und weil die Deutung an dem Verhältnis, in dem dies Subjekt und die es umgebende räumliche Außenwelt z u e i n a n d e r stehen, nichts ändert. Auch deshalb dürfen wir sagen: die räumliche Außenwelt existiert nicht mehr und nicht weniger gewiß als mein körperliches Ich und die angeblich darin befindliche Seele. Auf welchem Standpunkt man auch stehen mag, niemals wird man beide in bezug auf die Art oder die F o r m i h r e s S e i n s in einen Gegensatz zueinander bringen und nach der Existenz des Objekts fragen, wenn man die Existenz des Subjekts, d. h. des psychophysischen, voraussetzt. Was über das Verhältnis dieses Subjekts zu dieser Außenwelt zu sagen ist, gehört in die Körperwissenschaften und in die Psychologie. Der Zweifel an der Realität muß sich entweder sowohl auf meinen beseelten Körper als auch auf die ihn räumlich umgebende Umwelt beziehen, oder er kann weder auf das eine noch auf das andere angewendet werden. Das heißt, man kann sagen: sowohl mein beseelter Körper als auch seine räumliche Umgebung existieren beide unabhängig vom Bewußtsein, oder: sie sind beide nur Bewußtseinsinhalte. Dagegen, zu behaupten, mein Körper existiere gewisser als seine körperliche Umgebung, die Außenwelt, ist erkenntnistheoretisch sinnlos. Daher täte man gut, in der Erkenntnistheorie nicht von einer Frage nach der „Realität der Außenwelt" zu sprechen, denn jeder wird bei diesen Worten an die eigentliche Außenwelt, d. h. an die das psychophysische Subjekt räumlich umgebenden Körper denken, und dann ist der Ausdruck nur verwirrend. Wer die Realität der räumlichen Außenwelt oder der „Dinge außer uns" für ein philosophisches Problem hält, hat noch nichts von Erkenntnistheorie verstanden.

Die „Außenwelt" also, nach deren Existenz wir fragen, darf weder die außerhalb meines Körpers gelegene noch das unmittelbar gegebene

Objekt des Bewußtseins sein. Es bleibt demnach nur das Objekt des zweiten Gegensatzes, die Wirklichkeit „außerhalb" meines Bewußtseins oder die transzendente Realität übrig, gegen die sich der Zweifel zu richten hat, und für welche die Bezeichnung „Außenwelt" nicht gebraucht werden sollte. Unsere Frage wollen wir deshalb jetzt dahin formulieren, ob der zweite Subjekt-Objekt-Gegensatz der immanenten und transzendenten Realität in der angegebenen Form überhaupt aufrecht erhalten werden kann, und ob das erkennende Bewußtsein es nur mit immanenten oder auch mit transzendenten Wirklichkeiten als Gegenständen der Erkenntnis zu tun hat.

Zugleich ist dann auch klar, daß durch die Beantwortung dieser Frage eine Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems angebahnt werden muß. Der Gegenstand, nach dem das Erkennen sich zu richten hat, um „objektiv" zu sein, kann unter der Voraussetzung, daß das erkennende Subjekt mit seinen Vorstellungen oder Bewußtseinsinhalten sich nach einem vom Bewußtsein unabhängigen Sein zu richten hat, weder die räumliche Außenwelt noch der Bewußtseinsinhalt sein, sondern allein jenes transzendente Objekt, das von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen wird. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist demnach das Problem der transzendenten Realität. Nur sie scheint die Unabhängigkeit zu besitzen, die weder die uns räumlich umgebende Welt noch der Bewußtseinsinhalt aufweist. Denn die räumliche Welt scheint unabhängig lediglich von meinem Körper, und der Bewußtseinsinhalt ist als das vom bewußten Subjekt Abhängige definiert [1]. So muß vollends klar werden: das

[1] Das Wort „abhängig" hat in diesem Zusammenhang eine noch völlig harmlose Bedeutung, d. h. es ist so gebraucht, daß ein Widerspruch gegen seine Verwendung nicht erhoben werden kann. Statt: der Bewußtseinsinhalt ist abhängig vom bewußten Subjekt, könnten wir auch sagen: der Bewußtseinsinhalt, den das Subjekt vorstellt, ist nichts als Bewußtseinsinhalt und enthält als solcher noch nichts, was sich zum transzendenten Gegenstand der Erkenntnis eignet, oder wonach das Bewußtsein beim Erkennen sich zu richten vermag. Es wäre also das Wort „abhängig" zu vermeiden gewesen. Erst dem urteilenden Bewußtsein gegenüber bekommt der Begriff der Abhängigkeit und damit zugleich der der Unabhängigkeit eine weniger „selbstverständliche" erkenntnistheoretische Bedeutung. Deshalb kann über diesen Begriff erst volle Klarheit gegeben werden, wenn wir im dritten Kapitel vom vorstellenden zum urteilenden Subjekt übergehen, um zu zeigen, daß mit seiner Hilfe allein das erkenntnistheoretische Problem der Transzendenz sich lösen läßt. Die Ausführungen der beiden ersten Kapitel haben für dies Hauptproblem des Buches nur eine vorbereitende Bedeutung. Es ist trotzdem nicht zu vermeiden, daß schon in

einzige Objekt, das bezweifelt werden darf, die transzendente Realität, ist zugleich das, was bei der Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis in Betracht kommt, so lange wenigstens als wir unter Erkennen ein Abbilden der Wirklichkeit durch Vorstellungen verstehen.

Eine Untersuchung, die sich mit dem Transzendenten in der Weise beschäftigt, daß sie seine Bedeutung für die Objektivität der Erkenntnis untersucht oder nach den transzendenten Gegenständen der Erkenntnis fragt, nennen wir transzendental, und deshalb ist die vom Transzendenzproblem ausgehende Philosophie des Erkennens am besten als Transzendentalphilosophie zu bezeichnen. In diesem Sinne wollen die folgenden Erörterungen durch Klarlegung der erkenntnistheoretischen Grundfrage zugleich eine Einführung in die Transzendentalphilosophie geben.

IV.

Der erkenntnistheoretische Realismus.

Gibt es aber wirklich ein Transzendenzproblem in dem angegebenen Sinne, d. h. darf die transzendente Realität bezweifelt werden? Man hat behauptet, daß das Wissen von einer dem Bewußtsein jenseitigen Wirklichkeit ebenso unmittelbar gewiß sei wie das Wissen vom Bewußtseinsinhalt, und daher gemeint, daß auch die transzendente Existenz der Dinge zu den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gehöre. Diese Ansicht, die den wahren Gegensatz zum erkenntnistheoretischen „Idealismus" bildet, ist als transzendentaler Realismus zu bezeichnen, und zu ihm müssen wir, insofern er behauptet, daß das transzendent Reale Voraussetzung der Erkenntnistheorie sei, schon jetzt Stellung nehmen, damit unser Problem wenigstens als Problem unanfechtbar wird.

Zunächst ist der Begriff des Realismus genau festzustellen und die dabei verwendete Terminologie zu verstehen. Wir nennen „realistisch" in diesem Zusammenhang nur die ausdrückliche Behauptung einer transzendenten Wirklichkeit, also nicht etwa auch jene Meinungen, die darauf hinauskommen, daß die Körperwelt ebenso

---

ihnen einige Begriffe, die noch nicht vollständig bestimmt sind, verwendet und mit denselben Namen bezeichnet werden, die wir später dann auch für die endgültig bestimmten Begriffe brauchen. Das muß man beachten, damit nicht der Schein entsteht, als werde hier mit der Terminologie irgend ein „Dogma" eingeführt, welches dem Prinzip der erkenntnistheoretischen „Voraussetzungslosigkeit" widerspricht.

real wie die psychische sei, oder daß die empirischen Wissenschaften es nicht mit „bloßen Einbildungen" zu tun hätten, und dergleichen. Das alles enthält einen „Realismus", den zu bestreiten keine Veranlassung besteht, weil er, wie wir zeigen werden, auch ohne transzendente Wirklichkeiten auskommt. Ebenso müssen hier bei der Problemstellung die Ansichten außer Betracht bleiben, die aus einer unklaren Vermengung der Begriffe des immanenten und des transzendenten Seins erwachsen sind, und die leider in vielen erkenntnistheoretischen Schriften noch eine große Rolle spielen [1]. Solange die Realisten nicht ausdrücklich sagen, daß sie unter Realität eine nie als Bewußtseinsinhalt aufzufassende Wirklichkeit verstehen, die außer der unmittelbar gegebenen Sinnenwelt existiert, kann die Auseinandersetzung mit ihnen für die Probleme der Erkenntnistheorie nicht fruchtbar werden. Was wir im übrigen unter dem erkenntnistheoretischen Realismus meinen, läßt sich am besten durch den Gegensatz zum transzendentalen Idealismus klar machen, und daher stellen wir seinen Begriff voran.

Nennt man nur Vorstellungsobjekte oder Bewußtseinsinhalte oder unmittelbar gegebenes und erfahrenes Sein real, vertritt man also den Standpunkt der reinen Immanenz oder des Positivismus, so kann man diese Stellungnahme, da „Vorstellung" so viel wie „Idee" ist, auch idealistisch nennen. Die Bezeichnung war die früher am meisten übliche, und in gewisser Hinsicht ist nichts gegen sie einzuwenden. Wir akzeptieren diese Terminologie im Anschluß an eine weit verbreitete Tradition. Doch ist das Wort Idealismus ebenso vieldeutig wie die Worte Vorstellung und Idee. Daher muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß dieser Idealismus nichts anderes meint, als daß die Wirklichkeit mit den Bewußtseinsinhalten als den Vorstellungen oder Ideen zusammenfalle. Das Wort „Vorstellung" oder „Idee" ist dann in einer sehr weiten Bedeutung gebraucht, in der es jede unmittelbar gegebene Realität, auch die Wahrnehmungen oder Impressionen mit umfaßt [2], also nicht etwa so viel wie „bloße Vorstellung" im Unterschiede vom Wirklichen heißt. Wollte man bei „Vorstellung" nur an Irreales denken, dann wäre der Vor-

[1] Mit ihnen wird sich das zweite Kapitel beschäftigen.

[2] Die engere Bedeutung des Wortes Vorstellung oder Idee im Unterschied von Wahrnehmung berücksichtigt ausdrücklich erst das zweite Kapitel in dem Abschnitt über die immanente Abbildtheorie.

stellungsidealismus selbstverständlich als metaphysische Spielerei von vorneherein abzulehnen. Auf die Worte kommt es im übrigen nicht an. Man kann, wenn man will, auch „Vorgefundenes" oder „Gegebenes" statt Vorgestelltes oder Ideales sagen. Nur die Unmittelbarkeit des wirklichen Seins ist d e m „Idealismus" wichtig, der mit dem Standpunkt der Immanenz zusammenfällt. Außerdem aber läßt sich das Wort Idealismus auch geradezu für den G e g e n s a t z zum Positivismus und zum Standpunkt der Immanenz gebrauchen, denn die platonische „Idee" ist etwas Uebersinnliches, Metaphysisches, transzendent Reales, und die Vertreter der platonischen Ideenlehre sind insofern erkenntnistheoretische „Realisten". Ja, Kants Begriff der Idee hat eine n o c h andere Bedeutung, und eine an ihr orientierte „idealistische" Philosophie würde daher weder mit dem Idealismus Platons noch mit der Immanenzlehre oder dem Vorstellungsidealismus harmonieren [1]. Wie bei fast allen viel gebrauchten Schlagworten ist daher Vorsicht bei ihrer Verwendung am Platze. Für uns handelt es sich jedoch zunächst nur um den Vorstellungsidealismus, der das Wirkliche im unmittelbar Gegebenen oder Vorgefundenen sucht, und was damit gemeint ist, muß klar sein. Ihm ist dann der Standpunkt, der die Existenz von transzendenten Dingen, res, unabhängig von den Vorstellungen behauptet, als R e a l i s m u s , genauer als erkenntnistheoretischer oder transzendentaler Realismus gegenüberzustellen. Der Zusatz ist notwendig, da auch das Wort Realismus mehrere Bedeutungen hat, und z. B. der e m p i r i s c h e Realismus dem Vorstellungsidealismus nicht zu widersprechen braucht.

Ferner läßt sich der Gegensatz von Idealismus und Realismus noch in anderer Weise bestimmen. Selbst wenn man jede transzendente W i r k l i c h k e i t als Gegenstand der Erkenntnis ablehnt, braucht man sich darum trotzdem nicht auf das Immanente zu beschränken. Man kann nämlich ein Transzendentes annehmen, das nicht real, sondern in dem Sinne „ideal" ist, daß ihm j e d e Wirklichkeit fehlt, sowohl die transzendente wie auch jene empirische Realität, die Vorstellungen oder immanente Objekte besitzen. Dann

[1] Auf Kants transzendentalen Idealismus und sein Verhältnis zu dem „Idealismus", den Kant als einen „Skandal der Philosophie" bezeichnete, gehe ich hier absichtlich nicht ein, da ich die Gedanken rein systematisch entwickeln will. Vergl. hierzu: Bruno B a u c h , Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus. Ein Verständigungsversuch. Kantstudien, 1915, Bd. XX, S. 95 ff.

wird man ebenfalls einen antirealistischen Standpunkt vertreten, der aber zugleich antipositivistisch oder gegen die Immanenzlehre gerichtet ist. Er wäre noch in einem ganz andern Sinne als der Vorstellungs-idealismus „idealistisch“ zu nennen. Das, was der Erkenntnis die Objektivität verleiht, also über alle Ideen als Vorstellungen hinausragt, würde nach dieser Ansicht nicht ein reales, sondern ebenfalls ein „ideales“, d. h. unwirkliches und zugleich transzendentes Moment sein, und auch der so entstehende neue, transzendentale Idealismus wäre daher in einen Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Realismus insofern zu bringen, als dieser eine transzendente W i r k l i c h k e i t behauptet.

Es vereinigen sich nun, um dies sogleich vorwegzunehmen, in dem erkenntnistheoretischen Idealismus, den wir hier dem transzendentalen Realismus entgegenzustellen beabsichtigen, die b e i d e n Bedeutungen des Wortes „Idee“ als des irrealen, positiven Transzendenten einerseits, und des Vorgestellten, Immanenten andererseits. Sie ergeben beide zusammen einen erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Idealismus insofern, als dieser Standpunkt die Wirklichkeit auf das Ideale als das Vorgestellte oder im Bewußtsein Gegebene beschränkt und dementsprechend das, was jenseits dieser Immanenzwirklichkeit liegt, nur als ein Ideales im Sinne des Unwirklichen gelten läßt. Die darauf aufgebaute Erkenntnistheorie wäre demnach in doppeltem Sinne des Wortes „idealistisch“, und so müssen wir sie in der Tat gegen den erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Realismus abgrenzen, der das Ideale als das Immanente oder Vorgestellte nicht als volle Wirklichkeit anerkennt, sondern nur das Transzendente als „eigentliche Realität“ bestimmt.

Damit ist der allgemeinste Begriff des erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Realismus im Gegensatze zum erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Idealismus klar, und dieser Realismus, der hier allein als Gegner in Betracht kommt, kann nun selbst wieder zwei verschiedene Formen annehmen. Die transzendente Realität gilt einmal als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis insofern, als auf ihre Erfassung das Erkenntnisstreben sich zu richten hat. Eine solche Ansicht ist früher sehr oft und in den verschiedensten Formen, aber auch neuerdings wieder vertreten worden [1]. Außerdem kann man sich als Realist jedoch darauf beschränken, eine transzendente

---

[1] Z. B. von Oswald Külpe in seinem Buch: Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. I, 1912.

Wirklichkeit anzunehmen, ohne sie für erkennbar zu erklären, also nur ihre,, Erscheinung" für wissenschaftlich erfaßbar halten. Weil wir es vorläufig allein mit der Frage zu tun haben, ob eine transzendente Wirklichkeit überhaupt zu den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gehört oder am Beginn problematisch zu machen ist, brauchen wir uns nur mit der zweiten Fassung des transzendentalen Realismus auseinander zu setzen, und da in neuerer Zeit niemand diesen Standpunkt als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie besser vertreten hat als Riehl in seinem ,,philosophischen Kritizismus", so möge eine kurze Auseinandersetzung mit seinen Gründen zu einer noch genaueren Darlegung und Rechtfertigung unserer Problemstellung führen.

Riehls Gedankengang kann man etwa so darstellen. Es ist zwar richtig, daß jedes Ding, welches mir in der Erfahrung gegeben ist, sich zerlegen läßt in Bestandteile, die, jeder für sich betrachtet, Bewußtseinsinhalte sind. Diese zugestandene ,,Subjektivität" des Dinges beschränkt sich aber auf seine Erkennbarkeit und darf nicht auf sein Dasein ausgedehnt werden. Denn wenn ich auch von dem Dinge alle Eigenschaften und die Form ihrer Verbindung abziehe, bleibt immer noch das Sein des Dinges übrig. Man muß daher zwischen dem Sein der Objekte und ihrem Objektsein unterscheiden. Danach wäre an den transzendenten realen Objekten auch dann nicht zu zweifeln, wenn ihre Unerkennbarkeit feststünde. Die entgegengesetzte Behauptung beruhte auf der Verwechslung des Seins der Objekte mit dem, wodurch sie Objekte für ein Subjekt sind. So wird in klarer und unzweideutiger Weise ein anderes als das unmittelbar im Bewußtsein vorgefundene oder gegebene, also ein transzendentes Sein als Voraussetzung der Erkenntnistheorie behauptet.

Wie haben wir uns zu dieser Ansicht zu stellen? Der Satz, daß das ,,Sein der Objekte" von ihrem ,,Objektsein" unterschieden werden müsse, ist gewiß richtig, solange es sich um das Auseinanderhalten zweier B e g r i f f e handelt. Wenn Objektsein ein immanentes Sein, das Sein der Objekte ein transzendentes Sein bedeuten soll, so muß man diese Trennung vollziehen. Ja, man kann nur wünschen, daß alle sie machen, die sich mit erkenntnistheoretischen Problemen beschäftigen, und daß besonders diejenigen, die sich ,,Realisten" nennen, mehr auf den Unterschied von empirischer und transzendenter Realität achten, als es meist geschieht, da sonst nicht klar wird, ob der Realismus überhaupt im Gegensatz zur Immanenzlehre stehen oder nur irgend eine

spiritualistische Verflüchtigung der Körperwelt bekämpfen soll. Aber, darf man darum auch voraussetzen, daß der Unterschied vom Sein der Objekte und ihrem Objektsein eine reale Bedeutung hat und es also zwei Arten des wirklichen Seins gibt? Die Gegenüberstellung erscheint doch nur als eine präzise und glückliche Formulierung unseres Problems, nicht als seine Lösung oder gar als seine Beseitigung, denn danach fragen wir ja eben, ob das Sein der Objekte noch etwas anderes als ihr Objektsein, d. h. ihr immanentes Objektsein bedeutet. Eine unbezweifelbare Antwort hierauf würde die Unterscheidung zwischen Erkennbarkeit und Dasein der Dinge nur dann geben, wenn wir von dem Sein des Dinges noch eine andere Kenntnis besäßen, als die Kenntnis, die uns von den Eigenschaften und der Form ihrer Verbindung, also von seinen immanenten Bestandteilen, unmittelbar gewiß ist. Dann behielten wir allerdings das Sein als ein Sein an sich übrig, nachdem wir alles andere von ihm als „subjektiv" abgezogen hätten. Da wir das Sein eines Dinges aber immer nur als ein Sein seiner Eigenschaften und der Form ihrer Verbindung kennen, so ist das Sein des Dinges, jedenfalls für einen in dem angegebenen Sinn erkenntnistheoretisch möglichst voraussetzungslosen Standpunkt, zunächst nichts anderes, als das Sein der immanenten Bestandteile. Die transzendente Existenz des Dinges muß in demselben Augenblick zweifelhaft werden, in dem die Immanenz seiner Eigenschaften und deren Synthese gewiß ist. Die Trennung des Seins der Objekte von ihrem immanenten Objektsein ist zu einem Problem geworden, und darauf allein kommt es an. Ich muß erst beweisen, daß das Sein der Objekte mehr ist als ihr immanentes Objektsein, und daß daher die Welt in zwei Arten von Wirklichkeiten zerfällt. Ich darf also gerade das nicht zu den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie zählen. Sagt doch Riehl [1] selbst, daß „die Existenz das Verhältnis des Dinges zu unserm Bewußtsein" ausdrücke. Dieses Verhältnis ist gewiß das Objektsein, nicht das transzendente Sein der Objekte, und was soll von einem „Verhältnis" übrig bleiben, wenn ich von einem seiner Glieder, dem Bewußtsein, absehe?

Wir werden also zugeben können, daß Riehl das Problem der Transzendenz besser als die meisten andern Realisten formuliert hat. Er scheidet unzweideutig die Realität von dem für uns erkennbaren immanenten Sein, und dieser Standpunkt führt mit Recht den Namen

[1] Kritizismus II, 2, S. 130.

des erkenntnistheoretischen Realismus. Daß aber das transzendente Sein zu den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gehöre und daher der Realismus ihr Ausgangspunkt sein müsse, hat er nicht bewiesen. Ja, wir werden fragen dürfen: erkennt nicht auch Riehl mit seinem soeben angeführten Satz von der Existenz als einem Verhältnisbegriff die transzendente Realität als ein Problem an, und scheidet er sie damit nicht implizite aus den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie aus?

Nur in einem Falle könnten wir dem Realismus zustimmen, wenn er behauptet, daß die Dinge ihrem Sein nach mehr sind, als sich von ihnen „erkennen" läßt. Was wir damit meinen, haben wir bereits berührt. Bei Descartes schiebt sich dem Begriff des Bewußtseins bisweilen der Begriff des logischen Denkens unter. Mit einem daraus sich ergebenden Rationalismus, der dem Logischen eine ontologische Priorität zuschreibt und die inhaltliche Irrationalität der Wirklichkeit leugnet, hat aber die Transzendentalphilosophie, jedenfalls beim Beginn und besonders bei der Behandlung des Immanenzproblems, nicht das geringste zu tun. Was Bewußtseinsinhalt ist, kann trotzdem für das logische Denken total undurchdringlich sein, und dies „Unerkennbare" ist daher nicht in dem angegebenen Sinne transzendent, d. h. nicht unabhängig vom Bewußtsein. Wir wollen das Ideale, soweit es das Vorgestellte oder im Bewußtsein Gegebene bedeutet, nicht etwa dem restlos Erkennbaren oder gar Erkannten gleichsetzen. Der Realismus wäre also gewiß im Recht, wenn er nur sagen wollte, daß jede Wirklichkeit insofern transzendent ist, als sie über alles Begreifen „hinausgeht". Aber diese „Transzendenz" haben wir hier nicht im Auge. Ja, die Irrationalität jedes wirklichen Objektes oder die Unmöglichkeit, das Bewußte in seiner ganzen Fülle zum Erkannten zu machen, kann vielleicht sogar als das Kennzeichen gerade der immanenten Wirklichkeit gelten [1], während das transzendente Reale sich nur rational denken läßt. Doch, wie es sich damit auch verhalten mag, jedenfalls darf man in dem Umstande, daß der Bewußtseinsinhalt irrational ist und daher dem Erkennen eine unüberwindliche Grenze entgegenstellt, keine Stütze für den transzendentalen Realismus als

[1] Wir kommen auf diese Frage im fünften Kapitel zurück. Vergl. dazu: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. S. 31 ff. und: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. S. 28 ff.

Voraussetzung der Erkenntnistheorie finden. Nur den Rationalismus oder einen „objektiven Idealismus", der gar nicht mit dem Vorstellungsidealismus zusammenfällt, könnte man dadurch bekämpfen.

Will man trotzdem die Ansicht, welche die logische Undurchdringlichkeit des Bewußtseinsinhaltes anerkennt, „realistisch" nennen, so darf man das selbstverständlich tun. Aber die Zweckmäßigkeit dieser Terminologie ist recht anfechtbar, da ein solcher Realismus nicht im Gegensatz zum Idealismus oder zum Standpunkt der Immanenz zu stehen braucht. Auch für ihn ließe sich vielmehr das Reale völlig in das Vorgestellte oder Gegebene auflösen. Daher bleiben wir dabei, nur die Ansicht als Realismus zu bezeichnen, die behauptet, daß es außer der logisch undurchdringlichen, dem Bewußtsein immanenten Realität noch eine andere „dahinter" liegende, transzendente Wirklichkeit gibt. Diese ist dann nicht unmittelbar gewiß, sondern falls sie mit Recht angenommen wird, erschlossen. Also muß die Erkenntnistheorie prüfen, auf welche Gründe der Schluß sich stützt, der zu ihr hinführt. Am Anfang kann sie nur den Idealismus vertreten, genauer den Vorstellungsidealismus, der versuchsweise das Reale mit dem unmittelbar gegebenen oder vorgestellten Sein zusammenfallen läßt.

Mehr brauchen wir nicht, um zu sehen, daß es ein Problem der Transzendenz gibt Wir stellen fest, daß alles Wirkliche, das wir mit unbezweifelbarer Gewißheit kennen, aus Bestandteilen zusammengesetzt ist, die man als Bewußtseinsinhalte auffassen muß, und daß ohne Weiteres nichts verbürgt, daß die Realitäten noch etwas anderes sind. Es ergibt sich daraus der „Satz der Phänomenalität", wie Dilthey ihn genannt hat, oder der Satz der Immanenz, wie man besser sagen wird, wonach alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache des Bewußtseins zu sein. Er ist der einzige Ausgangspunkt für eine Erkenntnistheorie, die vom erkennenden Subjekt so voraussetzungslos wie möglich zum Gegenstand der Erkenntnis vordringen will. Mit welchem Rechte man einen wirklichen Gegenstand annimmt, der nicht Bewußtseinstatsache ist, sondern transzendent existiert, muß gefragt werden.

V.

Der Begriff des Bewußtseins.

Doch auch jetzt ist unser Problem noch nicht in jeder Hinsicht eindeutig. Die Bestimmung der verschiedenen Subjekt-Objekt-

Verhältnisse und ihre Abgrenzung gegeneinander war, wie wir ausdrücklich sagten, mit Rücksicht auf die Subjekte nur vorläufig, d. h. sie hatte allein den Zweck, den Begriff des bezweifelbaren und daher notwendig zu bezweifelnden Objekts festzustellen. Daher müssen wir zur weiteren Klarlegung der erkenntnistheoretischen Fragestellung auch die Subjektbegriffe noch schärfer voneinander scheiden und zunächst den Begriff des Bewußtseins genau bestimmen, von dem die transzendenten Objekte in der angegebenen Weise „unabhängig", die immanenten „abhängig" zu denken sind. Das Bewußtsein ist dann als das eigentliche erkenntnistheoretische Subjekt vor Verwechslungen mit den andern Subjekten zu schützen. Ist das geschehen, so kehren wir noch einmal zum transzendenten Objekt zurück, das bezweifelt wird, denn erst dann können wir genau sagen, welchem bewußten Subjekt die Objekte immanent sind, und was sie zu transzendenten Realitäten machen würde.

Der Ausgangspunkt unserer Ueberlegungen ist also jetzt das Ich, das sich seiner und zugleich seiner Vorstellungen bewußt ist. Wir haben es dem Bewußtsein gleichgesetzt, das Bewußtseinsinhalt hat, und daß dieser Begriff nicht zu eng gefaßt werden darf, hoben wir bereits hervor. Unter das „Bewußte" fällt alles unmittelbar Gegebene, also auch das Irrationale und daher die Sinnesempfindung oder Wahrnehmung ebenso wie das Verstandesmäßige. Man kann den Standpunkt der Immanenz deshalb auch als den der „reinen Erfahrung" bezeichnen. Er ist mit einem Sensualismus, der dem logischen Denken jede Selbständigkeit bestreitet, jedenfalls sehr wohl vereinbar, ja ein konsequenter Sensualismus ist notwendig immanent, antirealistisch oder „idealistisch" in dem Sinne, daß er alles Wirkliche den Vorstellungen gleichsetzt. Doch auch dies genügt noch nicht, um den Begriff des „Bewußtseins" in jeder Hinsicht unzweideutig zu machen. Bei dem Wort denkt man nämlich zugleich an das Wissen, und man könnte daher meinen, daß etwas, das bewußt ist, vom Subjekt auch gewußt sein müsse. Dieser Begriff des wissenden Bewußtseins fällt nicht etwa mit dem des logischen Denkens zusammen, von dem wir vorher gesprochen haben, denn es kann etwas von uns gewußt werden, ohne darum logisch restlos durchdrungen zu sein. Auch vom Irrationalen wissen wir. Der Begriff des Gewußten ist also, wenn wir den Begriff des Bewußtseins feststellen wollen, immer noch zu eng. Es gibt Bewußtseinsinhalte, von denen wir nichts zu wissen brauchen.

Vielleicht klingt diese Behauptung wegen der Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs im ersten Augenblick befremdend. Um uns klar zu machen, inwiefern sie trotzdem richtig ist, haben wir nur darauf zu achten, daß Wissen eine Art des theoretischen Verhaltens oder ein E r k e n n e n bedeutet, und dann im Unterschied dazu an solche bewußten Zustände zu denken, in denen wir uns z. B. einem künstlerischen Eindruck hingeben. Beim Anhören eines Musikstückes ist zweifellos der Inhalt der Musik in unserm B e w u ß t s e i n , und wir brauchen trotzdem kein W i s s e n von ihm zu besitzen. Wollen wir also das Wort Bewußtsein so gebrauchen, daß es die denkbar umfassendste Bedeutung hat, so steht das Immanente oder das, was den Charakter der Bewußtheit trägt, nur im Gegensatz zum Unbewußten, kann jedoch ein Ungewußtes sein. Freilich wird man vielleicht sagen: falls wir etwas wissen sollen, so setzt das voraus, daß das, was wir wissen, im Bewußtsein ist. Doch, wie es sich damit auch verhalten möge, so braucht das Umgekehrte darum nicht zu gelten. Ja, das ästhetische Verhalten schließt es geradezu aus, daß die Objekte, die im Bewußtsein sind, auch theoretisch gewußt werden. In dem Augenblick, wo wir ein Gebilde zum Gegenstand der wissenden Erkenntnis machen, hört es auf, für uns n u r ästhetisches Objekt zu sein. Auch wenn wir, wie man sich auszudrücken pflegt, in die Erinnerung an etwas versunken sind, müssen wir einen Inhalt im Bewußtsein haben, aber es ist nicht notwendig, daß wir davon ausdrücklich wissen, d. h. uns ihm gegenüber irgendwie theoretisch verhalten. Wir wollen daher, um hervorzuheben, daß etwas zwar b e wußt, aber nicht g e wußt ist, von der Bewußtheit der Objekte sprechen und damit nur sagen, daß sie immanent sind. Das Bewußtsein bedeutet, um ein Bild zu gebrauchen, das Helle, Bekannte, wenn auch nicht Erkannte, während das Transzendente im Unbewußten als dem Dunklen und Unbekannten liegt, und wir daher, wenigstens vorläufig, in der Tat nicht einzusehen vermögen, wie es, solange es unbewußt oder unbekannt bleibt, zum Erkannten werden soll.

So haben wir bisher d r e i v e r s c h i e d e n e A r t e n d e s B e w u ß t e n gewonnen, erstens: das logisch durchdrungene Rationale, zweitens: das zwar logisch undurchdringliche, aber doch gewußte und erkannte reale, eventuell auch ideale Sein, und drittens: das im Bewußtsein vorhandene, das nicht nur nicht logisch durchdrungen, sondern auch nicht erkannt oder gewußt zu sein braucht. Kurz, es

gibt Objekte, die rational, die gewußt und die bewußt sind, und ihnen entsprechen dann drei Arten des Bewußtseins als Subjekt, die so angeordnet werden können, daß der Begriff dabei immer enger wird. Erstens: das umfassendste Subjekt oder das Bewußtsein, das bewußten Inhalt hat, ohne daß es von ihm etwas theoretisch zu wissen braucht. Zweitens: das theoretische oder wissende Subjekt, das um seine Objekte auch dann weiß, wenn ihr Inhalt irrational ist. Drittens endlich: das wissende Subjekt, das von seinen Objekten als rationalen weiß in dem Sinne, wie z. B. nach der Ansicht mancher die Gegenstände der Mathematik, zum Unterschiede von den unmittelbar gegebenen Wirklichkeiten, rational sind, oder, falls man auch die mathematischen Gebilde nicht für rational halten sollte, das Subjekt, das z. B. logische Formen ohne Inhalt denkt. Später werden wir uns selbstverständlich mit dem wissenden Bewußtsein und dem von ihm unabhängigen Gegenstand zu beschäftigen haben, aber vorläufig dürfen wir das Immanente nur als Inhalt des Bewußtseins im weitesten Sinne charakterisieren.

Um den Begriff des bewußten Subjekts in dieser Bedeutung streng festzuhalten, wird es gut sein, ihn schließlich auch von noch anderen Begriffen ausdrücklich zu unterscheiden, die man ebenfalls mit dem Wort Bewußtsein verbindet, die aber überhaupt keine erkenntnistheoretische Bedeutung besitzen. Nur weil die Sprache hier irreführen kann, weisen wir trotzdem auf sie hin. So versteht es sich nach dem Gesagten von selbst, daß wir das Bewußtsein nicht in dem Sinne meinen können, in dem es als „Funktion“ einer Realität oder als irgendwie abhängig von ihr angesehen wird. Wir sagen allerdings: die Tiere „haben“ Bewußtsein, die Pflanzen oder die Steine dagegen nicht. Dann aber ist Bewußtsein etwas an den Organismus Gebundenes, in der Weise, wie Descartes es an eine endliche Seelensubstanz knüpfte, und man darf nicht daran denken, alle Objekte als Inhalte dieses „Bewußtseins“ aufzufassen. Oder verstehen wir gar unter Bewußtsein eine Funktion des Gehirns, so ist es vollends klar, daß die wirkliche Welt nicht nur als Bewußtseinsinhalt gelten darf. Schopenhauer hat hier arge Verwirrungen angerichtet und dadurch das, was er die „idealistische Grundansicht“ nennt, in Mißkredit gebracht. Wäre die bewußte Welt ein „Gehirnphänomen“ und bloß „im Kopfe“, wie sollte dann dies Phänomen eines kleinen Teils der Phänomene das Ganze sein? Auch abgesehen davon, daß wir nicht von „Phänomenen“, sondern von

Bewußtseinsinhalten reden, kann der grenzenlose Raum nie in einem Raum t e i l stecken. Wer „im Bewußtsein" und „im Kopf" gleichsetzt und dann ein von diesem „Bewußtsein" Unabhängiges für ein Problem hält, hat die Außenwelt im räumlichen Sinne mit der transzendenten Welt verwechselt. Es darf sich also für uns nie um das Bewußtsein als die Funktion eines Organismus, die entstehen und wieder vergehen kann, oder gar um das menschliche Denken unter dem materialistischen Gesichtspunkt handeln, daß es eine „kleine Bewegung im Gehirn" sei. Dessen Selbstüberhebung, zu jedem Sein zu gehören und so eventuell die Welt umfassen zu wollen, hat Riehl mit Recht zurückgewiesen. Das Bewußtsein, das wir meinen, ist überhaupt nicht als „kleines" Subjekt dem „großen" Weltall mit seinen Sonnensystemen gegenüberzustellen, oder als etwas anzusehen, das in der Zeit anfängt, zu sein, und dann während einer begrenzten Zeit dauert, denn die Anwendung des Begriffes der räumlichen oder zeitlichen G r ö ß e ist hier von vorneherein sinnlos. Kurz, es handelt sich bei der Fragestellung der Transzendentalphilosophie nicht um das Bewußtsein als ein Objekt oder als eine räumlich-zeitliche Eigenschaft daran, sondern um das Subjekt im Gegensatz zu allen immanenten oder transzendenten Objekten, um ein Bewußtsein also, das man allerdings als ein „hirnloses Subjekt" anzusehen, sich wird entschließen müssen, da auch das Gehirn für die Erkenntnistheorie zu den Objekten, und zwar, wenn der Idealismus Recht hat, nur zu den immanenten Objekten gehört.

Mit einem Ausdruck wie hirnloses Subjekt scheint nun aber ein m e t a p h y s i s c h e r Begriff eingeführt zu sein, der sich schlecht zum „voraussetzungslosen" Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie eignet, denn man kann meinen, daß bei seiner Verwendung nur die Existenz transzendenter O b j e k t e bezweifelt, mein Bewußtsein jedoch schon in der Stellung des Problems als transzendent existierendes S u b j e k t vorausgesetzt sei. Es ergibt sich also die Frage: was ist „mein Bewußtsein", oder was ist das Subjekt, für das nach idealistischer Ansicht alle Objekte Bewußtseinsinhalte sind? Damit kommen wir erst zum Kernpunkt des Problems und zur Möglichkeit einer auch mit Rücksicht auf das Subjekt unzweideutigen Formulierung des erkenntnistheoretischen Zweifels. Wir müssen daher die Aufmerksamkeit jetzt weniger dem Bewußtsein als vielmehr dem S u b j e k t zuwenden, denn dieses ist am Beginn der Untersuchung ebenso wie das Objekt von allen metaphysischen Voraussetzungen frei zu halten.

Aber, kann man fragen, gibt es überhaupt einen Unterschied zwischen Bewußtsein und Subjekt? Wir setzten allerdings das Bewußtsein bisher dem Subjekt gleich, und beide wurden als das betrachtet, was zu jedem immanenten Objekt gehört. Trotzdem dürfen wir nicht voraussetzen, daß sie notwendig identisch sind. Es läßt sich einerseits der Begriff eines „Bewußtseins" bilden, das kein Subjekt ist, sondern nur das S e i n der bewußten Objekte bezeichnet, und andererseits ist auch ein Subjekt denkbar, dessen Begriff noch mehr umfaßt als der des bewußten Subjekts. Man kann nämlich sagen, daß zu j e d e m Objekt mit logischer Notwendigkeit ein Subjekt gehört, also auch zu den transzendenten, bewußtseinsjenseitigen Realitäten. So kommen wir zu dem Begriff eines Subjekts mit Objekten, die nicht den Charakter der Bewußtheit tragen. Wir können uns zwar von ihm keine „Vorstellung" machen, denn das Ich, das wir kennen, ist immer ein Subjekt, das zu Objekten Bewußtseinsinhalte hat. Aber wir müssen trotzdem diesen Begriff bilden, wie wir den des transzendenten Objekts gebildet haben, und dann dürfen wir das Subjekt im denkbar umfassendsten Sinn nicht mehr mit dem Bewußtsein zusammenfallen lassen. Vielleicht erscheinen die beiden Unterscheidungen eines Bewußtseins, das nicht Subjekt, und eines Subjekts, das nicht bewußt ist, zunächst etwas spitzfindig und unfruchtbar. Doch wird ihre Bedeutung später mehr hervortreten. Vorläufig sehen wir, nachdem wir auf sie hingewiesen haben, um die begriffliche Trennung von Subjekt und Bewußtsein zu rechtfertigen, von dem Subjekt, das nicht den Charakter der Bewußtheit trägt, ab und beschränken uns auf das Bewußtseinssubjekt, das mit dem uns allein bekannten Subjekt zusammenfällt. Wir haben uns über den Begriff des Bewußtseins verständigt, den es enthält, und wollen nun auch den Begriff des Subjekts für sich klar legen, um dann endlich zu sehen, was unter dem Wort „mein Bewußtsein" zu denken ist, das beide Begriffe zusammen bezeichnet.

VI.

D i e r e a l e n S u b j e k t e.

So lange wir nur darauf ausgingen, den Gegensatz der immanenten zur transzendenten Welt klarzulegen und zu zeigen, welches Objekt von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen wird, konnten wir das Verhältnis, das die Bestandteile der Bewußtseinswelt zueinander haben, in einer gewissen Unbestimmtheit lassen. Es kam allein darauf

an, zu konstatieren, daß das individuelle Ich seiner selbst als existierend gewiß ist und von sich die unbezweifelbare immanente Außenwelt unterscheidet, dagegen in bezug auf jede andere „Außenwelt“, die transzendent sein soll, sich problematisch verhalten kann. Die nicht bewußte Realität mußte deshalb von der im angegebenen Sinne voraussetzungslosen Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen werden. Ein neuer Gesichtspunkt begegnet uns, wenn wir, um den Begriff des Bewußtseins im Gegensatz zu seinem Inhalt, oder den des Subjekts im Gegensatz zum Objekt überhaupt, zu bestimmen, das erste Glied des zweiten Subjekt-Objekt-Verhältnisses noch einmal in das Bewußtsein als Subjekt und seinen Inhalt als Objekt zerlegen, also auch den dritten Gegensatz von Subjekt und Objekt näher ins Auge fassen. Dies ist jetzt notwendig, da ja nicht nach der vom Bewußtseins inhalt, dem Objekt, sondern nach der vom Bewußtsein, dem Subjekt, unabhängigen Wirklichkeit gefragt wird, und bei dieser Fragestellung taucht nun eine Schwierigkeit auf.

Gerade dadurch nämlich, daß wir in der Bewußtseinswelt selbst Subjekt und Objekt voneinander scheiden, scheinen wir zwar alle transzendenten Objekte zu bezweifeln, ja eventuell ablehnen zu können, aber um so sicherer eine Verabsolutierung des Subjekts vorzunehmen. Alles, was wir kennen, mit Einschluß des eigenen Körpers, ist immanentes Objekt oder abhängig von meinem Bewußtsein. So lautet die Lehre der Immanenzphilosophie. Kommen wir mit ihr nicht zu einer transzendenten „Seele“? Wir können doch das Immanente nicht als „abhängig“ von einem Immanenten denken. Wovon wäre es dann abhängig, oder wem wäre es immanent? Wollen wir ein transzendentes Ich vermeiden, so geraten wir scheinbar in einen sinnlosen regressus in infinitum. Wir müssen also irgend ein transzendentes Subjekt als real voraussetzen, von dem alles Uebrige abhängt, oder für das es immanent ist. Sonst verliert auch der Begriff der Immanenz seinen Sinn. Es kann mit andern Worten nicht alles relativ sein, sondern es muß ein Absolutes geben, mit Rücksicht auf welches das Andere relativ wird. So scheint es in der Tat: in dem Augenblick, in dem wir die Immanenz und Relativität der Objekte behaupten, setzen wir implicite die transzendente Realität und Absolutheit des Subjekts voraus. Damit aber wäre der Vorstellungsidealismus von vorneherein durchbrochen. Wir kommen um ein reales Transzendentes auf keinen Fall herum.

Dürfen wir unter diesen Umständen nicht auch transzendente Objekte annehmen?

Das sind Einwände, an denen wir nicht vorübergehen wollen. Wir müssen die Frage stellen: was ist jenes Ich als Subjekt, von dem wir als etwas scheinbar Selbstverständlichem ausgegangen sind. Damit wollen wir nicht etwa das Subjekt, für das die Objekte den Charakter der Bewußtheit und Immanenz tragen sollen, aus etwas anderem ableiten oder es überhaupt in irgend einer Weise „erklären". Das wäre unmöglich, da das Bewußtsein das Letzte ist, auf das wir stoßen, also bei allen Erklärungen und Ableitungen schon vorausgesetzt sein muß. Wir wollen es nur noch weiter analysieren und genau feststellen, was wir bei dem Worte „bewußtes Subjekt" zu denken haben. Freilich kommen wir damit in eine sehr „dünne Luft", in der dem Menschen des praktischen Lebens und auch dem Mann der Einzelwissenschaften das Atmen vielleicht schwer wird, denn wir werden von Gegenständen sprechen müssen, die nicht wirklich sind, und es ist ohne Frage schwer, von ihnen zu sprechen. Wir sind, um zu sagen, was wir meinen, auf Bilder oder Gleichnisse angewiesen, und damit auf Worte, die neben dem, was wir eigentlich meinen, auch etwas von dem anklingen lassen, was wir gerade nicht meinen. Wir können daher den Leser nur auffordern, am Bilde sich in das hineinzudenken, was restlos und ausdrücklich vielleicht unsagbar ist. Daß es sich bei der Untersuchung des bewußten Subjekts so verhält, darf aber nicht wundernehmen, denn wenn ich wissen will, was mein Ich ist, so unterscheidet sich diese Frage prinzipiell von jeder andern, die wir stellen können. Von immanenten Objekten zu sprechen, ist einfach. Ich kann auf sie hinweisen. Jeder hat eine Vorstellung von dem Blatt Papier, das er sieht, und so, wie er es vorstellt, ist es ein immanentes Objekt. Von transzendenten Objekten scheint es schon schwerer, ohne Gefahr vor Mißverständnissen zu reden. Aber sie sind doch immer noch Objekte, und wenn wir ihren Begriff bilden wollen, so helfen wir uns damit, daß wir den eines immanenten Objekts denken und dann das, was es zum immanenten Objekt macht, weglassen. Jedenfalls, von Objekten zu reden, ist verhältnismäßig leicht. Jetzt aber haben wir es mit etwas ganz anderem zu tun, und da kann geradezu die Frage auftauchen: läßt sich überhaupt von dem reden, das seinem Wesen nach nicht Objekt ist? Ich mache doch alles zum Objekt, indem

ich davon spreche. Trotzdem wollen wir vom Subjekt reden, oder ich will reden über mich, nicht als Objekt, sondern als Subjekt? Grammatikalisch ausgedrückt heißt das: der Nominativ soll der Akkusativ werden und doch zugleich Nominativ bleiben. Um von etwas zu reden, muß ich mich ihm gegenüberstellen oder es von mir in eine Entfernung bringen. Von allem, wovon ich verständlich rede, muß ich eine „Vorstellung" haben in dem Sinne, daß ich es v o r mich hinstelle. Hier aber soll ich von dem Nächsten reden, das ich nicht von mir entfernen darf, ohne es dadurch zu etwas zu machen, das sich verwandelt hat, und zwar so, daß es nicht mehr das ist, wovon ich reden soll.

Es ist also zweifellos, daß wir es hier mit Schwierigkeiten zu tun haben, die in keiner andern Untersuchung vorkommen, und daß deshalb der Rede vielleicht für immer eine gewisse Dunkelheit anhaften muß. Von dem Fernsten zu reden ist leichter, als vom Nächsten zu reden, vom absolut Nahen, von mir. Und doch müssen wir davon reden, denn es g i b t etwas, das nicht Objekt ist: Ich bin. Das ist zweifellos, und das Wort „Ich" bedeutet in diesem Satz, den jeder versteht, nicht n u r etwas, das auch Objekt werden kann. Was das ist, hat die Erkenntnistheorie ausdrücklich klarzustellen. Bisher sagten wir nur: ich bin meiner selbst sicher und ebenso meiner Vorstellungen, der immanenten Objekte. Das alles ging zusammen unter dem Namen der Welt „meines Bewußtseins". Nun aber dürfen wir von ihr nicht mehr als von einem einheitlichen, ungegliederten G a n z e n sprechen. Jetzt müssen wir auch sie z e r l e g e n in das, was es in dem immanenten Gebiet noch an Verschiedenheiten gibt. Dann wird sich zeigen, daß das Wort „mein Bewußtsein", das wir unbekümmert gebraucht haben, begriffliche Unklarheiten verdeckt. Diese sind aufzuklären, und zwar haben wir die Frage so zu stellen: was bleibt als Subjekt, wenn ich a l l e n Bewußtseinsinhalt, der sich objektivieren läßt, davon wegdenke? Was ist das eigentliche Subjekt oder das Subjekt für sich, das nie Objekt werden kann, und mit Rücksicht auf das allein der Unterschied von immanenten oder abhängigen und transzendenten oder unabhängigen Objekten besteht? Daß diese Frage einen Sinn hat und eine Antwort verlangt, kann man nicht in Abrede stellen.

Wir suchen bei ihrer Beantwortung jeden Schritt ausdrücklich zu rechtfertigen und kehren zunächst noch einmal zu den Sub-

jekten zurück, über die eine Verständigung leicht ist, zum psychophysischen oder räumlichen Ich, das Bewußtsein hat, wie man sich ausdrückt, und zum geistigen Ich mit seinen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensakten usw. Diesen beiden als den realen Subjekten wollen wir dann den jetzt zu bestimmenden Begriff als den eines irrealen oder unwirklichen Subjekts gegenüberstellen, und zwar denken wir uns, um zu verstehen, wie das gemeint ist, die drei Paare von Subjekt und Objekt dabei in eine Reihe gebracht, um so die verschiedenen Begriffe gewissermaßen auseinander zu entwickeln. Das Prinzip haben wir bereits angedeutet, als wir zeigten, wie das Subjekt des ersten Gegensatzpaares in Physisches und Psychisches zerfiel, so daß nur das Psychische als Subjekt übrig blieb. Ja, wir konnten bereits darauf hinweisen, daß auch das psychische Ich noch einmal in Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt zu zerlegen ist, so daß wir nur das Bewußtsein ohne Inhalt als Subjekt zurückbehalten [1]. Diesen Gedanken verfolgen wir jetzt weiter. Dann wird sich das Unbekannte, das wir suchen, allmählich aus dem Bekannten ergeben.

An den Anfang der Reihe stellen wir also das Subjekt, das jeder zuerst meint, wenn er vom Ich spricht, den beseelten Körper. Was das bedeutet, muß ungefähr wenigstens jeder Mensch wissen, weil jeder ein psychophysisches Subjekt ist. Wir haben darin zugleich das gehaltreichste von allen realen Subjekten, denn es ist nicht nur ein Subjekt überhaupt, sondern enthält außerdem das, was in den andern Gegensatzpaaren nicht mehr als Subjekt gedacht wird. Es steckt in ihm also bereits alles, was wir brauchen, um die verschiedenen Subjektbegriffe zu bilden, und es gilt nur, das, was wir meinen, aus dem Komplex, in dem es enthalten ist, in Gedanken herauszulösen.

Für mein psychophysisches Subjekt ist Objekt allein die Welt außerhalb meines Körpers, die zum Teil aus rein physischen, zum Teil aus psychophysischen Objekten besteht, während zum Subjekt nicht nur mein ganzes Seelenleben, sondern auch mein ganzer Körper gehört. Deshalb kann man sich von diesem Gegensatz aus eine Reihe von verschiedenen Subjekt-Objekt-Paaren denken, die sich ergeben, wenn wir von dem gewissermaßen vollen Subjekt allmählich immer mehr wegnehmen und zum Objekt rechnen, also zunächst nicht den ganzen Körper auf einmal, wie früher, sondern ein Stück

[1] Vergl. oben S. 17 f.

nach dem andern. Ich fange z. B. damit an, meine eine Hand, die von der andern ergriffen wird, als Objekt zu denken, sie also mir gegenüberzustellen und in den Objektzusammenhang einzuordnen. Zu ihr nehme ich dann die andere Hand hinzu und fahre mit der Objektivierung weiter fort, indem ich ein Glied nach dem andern zum Objekt zähle, so daß ich schließlich nur noch wenig von meinem Körper, etwa mein Gehirn oder einen Teil davon als zum psychophysischen Subjekt gehörig übrig behalte. Wir wären dann bei einem Subjekt-Objekt-Verhältnis angelangt, wie es Richard Avenarius mit dem von ihm sogenannten „System C und unsere Umgebung" aufgestellt hat[1]. Die verschiedenen Subjekt-Objekt-Paare, die auf diese Weise entstehen, schieben sich gewissermaßen zwischen unser erstes und zweites Paar ein, und mag schließlich der Teil des Gehirns, der dabei als Subjekt gilt, noch so klein werden, so bleibt uns doch immer ein psychophysisches Subjekt, das zum Objekt seine räumliche Umwelt hat. Der Unterschied zwischen ihm und dem vollen Subjekt, von dem wir ausgingen, ist also nur graduell oder quantitativ.

Ich kann aber in der Reihenbildung noch einen Schritt weiter gehen, d. h. aus dem Subjekt auch das letzte Körperstück oder den letzten Gehirnteil wegdenken, um ihn ebenfalls zum Objekt zu rechnen, und dann habe ich plötzlich kein psychophysisches Subjekt mehr. Subjekt ist dann nur noch das Unkörperliche an mir; die übrige Welt dagegen, mit Einschluß meines ganzen Körpers, ist Objekt geworden. So haben wir einen allmählichen Uebergang vom psychophysischen zum psychischen Subjekt gefunden, und gerade darauf kommt es uns an. Abgesehen hiervon ist kein neuer Begriff eingeführt, sondern nur das schon Bekannte in anderer Weise dargestellt als vorher, und doch ergeben sich aus dieser Darstellung Begriffe, die wichtig sind.

Zunächst lernen wir eine Begriffsentwicklung von der Art kennen, daß am Ende einer Reihe von nur graduell verschiedenen Begriffen ein prinzipiell von ihnen verschiedener steht, obwohl er nichts anderes als das Endglied derselben Reihe ist. Das rein psychische Subjekt können wir mit Rücksicht hierauf den Grenzbegriff der Reihe nennen, in der das Physische am Subjekt immer kleiner wird. Es steht am Ende einer Reihe von psychophysischen Subjekten

[1] Kritik der reinen Erfahrung, I, 1888. S. 25 ff.

und ist doch selbst nicht mehr psychophysisch. So sehen wir: Grenzbegriffe können sich prinzipiell von den andern Begriffen derselben Reihe unterscheiden. Das ist gewiß nichts Unerhörtes. Denken wir uns z. B. die Größe einer Zahl andauernd kleiner werden, so kommen wir dadurch der Null immer näher. Sie ist der Grenzbegriff einer Reihe von Größen, und doch selbst keine „Größe" mehr in dem Sinn, in dem alle andern Glieder der Reihe Größen sind. Wir lernen aber noch etwas mehr, und das wollen wir an die Zurückweisung eines Einwands knüpfen. Es könnte jemand sagen, daß eine Verkleinerung des Subjektes, wie wir sie vorgenommen haben, so einfach sie scheine, faktisch unmöglich sei. Ich darf die psychophysische Subjektreihe nicht bis zu einem rein psychischen Subjekt führen, denn irgend ein Stück des Körpers muß zum Ich gerechnet werden, falls ich ein *wirkliches* Subjekt behalten will. Etwas vom Physischen ganz losgelöstes Psychisches gibt es nicht. Das Seelische ist zwar gewiß nicht das Körperliche, aber faktisch stets daran gebunden. Also irgend ein Gehirnteil bleibt notwendig beim Subjekt, wie denn auch bei Avenarius ausdrücklich das „System C" der räumlichen Umgebung gegenübergestellt wird.

Doch gerade dieser Einwand beleuchtet das, worauf es hier ankommt. Mag das Gesagte richtig sein, so ändert es trotzdem nichts daran, daß wir das körper- oder hirnlose Subjekt als eindeutig bestimmten *Begriff* eines Gegenstandes vor uns haben, der, gleichviel ob es ihn wirklich gibt, mit keinem andern Subjekt verwechselt werden wird. Sollte ein solches rein psychisches Subjekt nicht existieren, was man übrigens, falls man die Seele im Gegensatz zum Körper für „unsterblich" hält, auch bestreiten kann, so läßt sich doch die Verminderung des Körperlichen im Subjekt zu Ende *denken*. In dieser Weise denken wir auch das „Atom" sogar dann, wenn wir überzeugt sind, daß ein Körper, der seinem Begriff nach unteilbar ist, niemals vorkommt. Das Atom ist dann ebenfalls ein Grenzbegriff, der entsteht, sobald wir einen Körper allmählich durch Teilung immer kleiner werden lassen, bis er zuletzt nicht mehr geteilt werden kann, weil er seinem Begriff nach einfach geworden ist. Gerade deshalb nennen wir solche Begriffe Grenzbegriffe, um hervorzuheben, daß sie durch Reihenbildung entstehen, und daß es gleichgültig ist, ob ihnen eine für sich bestehende Wirklichkeit entspricht oder nicht.

Doch, wir würden diese Ausführungen nicht gemacht haben,

falls wir nicht einen noch andern Begriff des Subjekts zu bestimmen hätten. Das Gesagte bildet nur die Vorbereitung oder gewissermaßen die Hilfskonstruktion für das, was folgt, und womit wir wieder zu unserm Thema zurückkehren, nämlich zu der Frage, wie das Subjekt gedacht werden muß, für das aller Bewußtseinsinhalt zum Objekt geworden ist. Wir wollen nun zeigen, daß der neue Begriff, den wir suchen, sich aus dem des psychischen Subjekts ebenso entwickeln läßt, wie wir diesen, durch eine zu Ende geführte Subtraktion gewissermaßen, aus dem Begriff des psychophysischen Subjekts gewonnen haben. Wir brauchen zu diesem Zweck nur dieselbe Reihe noch weiter zu verfolgen. Dann werden wir finden, daß an ihrem Ende ein neuer Grenzbegriff steht, und daß dieser mit dem Begriff des Subjekts im Gegensatz zu allen Objekten oder allen Bewußtseinsinhalten zusammenfällt. Auf die Weise können wir auch das Problem des Ich in Angriff nehmen, soweit es ein erkenntnistheoretisches Problem ist, und damit zugleich von den realen Subjekten zum irrealen übergehen.

Doch ein Einwand liegt nahe, der sich von vorneherein gegen unser Unternehmen richten kann, und deswegen verweilen wir noch etwas bei dem realen psychischen Subjekt. Wir sagten, auch das geistige Ich zerfalle in Objekt und Subjekt, und so lasse sich die Objektivierung weiter fortgesetzt denken. Darf aber diese neue Scheidung in Wahrheit der Scheidung des psychophysischen Subjekts in Psychisches und Physisches gleichgesetzt werden, d. h. läßt sich, wie wir vom Körperlichen im Ich erst größere, dann kleinere Teile zum Subjekt und dementsprechend umgekehrt erst kleinere, dann größere Teile zum Objekt rechneten, auch innerhalb des Psychischen selbst eine solche Teilung und fortschreitende Objektivierung vornehmen? Viele werden das psychische Ich für unteilbar halten und daher schon die Vorbedingung für die weitere Reihenbildung als nicht erfüllt betrachten. Aus diesem Grunde sagen wir ausdrücklich, was wir unter der Zerlegung des psychischen Subjekts in Subjekt und Objekt verstehen.

Am einleuchtendsten wird, was wir meinen, wenn ich mein geistiges Ich zu verschiedenen Zeiten, in Gegenwart und Vergangenheit betrachte. Dann muß ich fragen: gehören die Wahrnehmungen, Gefühle, Willensakte usw., die ich gestern hatte, heute noch zu mir als Subjekt? Oder: darf ich gar das Seelenleben meiner Kindheit

noch zu dem Ich rechnen, das ich jetzt bin? Gewiß ist es *mein* Seelenleben, es sind *meine* Gefühle und Willensakte und insofern von allem fremden Seelenleben prinzipiell verschieden. Es gehört also zu *mir*. Kein anderer darf es *sein* Seelenleben nennen. Trotzdem aber ist das Vergangene nicht mehr Bestandteil des Ich, das ich jetzt bin, sondern ich habe daran eine Erinnerung, und auch diese erstreckt sich nur auf einen Teil. Mein gegenwärtiges Ich allein ist also das *Subjekt*, und mein gestriges, vollends mein Kindheits-Ich ist zum *Objekt* geworden, wie meine Hand sowohl zu meinem körperlichen Ich gehört, als auch für mich Objekt werden kann. In diesem Falle läßt sich die Zerlegung des psychischen Ich in Subjekt und Objekt ebenso wie die des physischen Ich leicht durchführen. Man kann nicht bestreiten: es gibt etwas, das sicher zu *mir* gehört, aber *nicht* zu mir als *Subjekt* gerechnet werden kann, sondern dem zuzuweisen ist, was wir *Ich-Objekt* nennen müssen.

Doch der Hinweis auf die *zeitliche* Verschiedenheit des Objekts und Subjekts im Ich genügt vielleicht nicht, um zu zeigen, daß wir von einer Zerlegung des geistigen Ich auch im *Allgemeinen* sprechen dürfen. Ist nicht gerade der zeitliche Unterschied der wesentliche? Es besteht, sobald man näher zusieht, kein Grund, das anzunehmen. Die Zerlegung in Subjekt und Objekte findet auch innerhalb des gegenwärtigen Ich jedenfalls dann statt, wenn das *wissende* und das *gewußte* Ich in Betracht kommt. Ich weiß von mir. Den Satz versteht jeder, und ihn wird niemand bestreiten, der selbst ein Ich ist. Er ist ebenso gewiß, wie daß ich bin. Ja, nur weil ich von mir weiß, weiß ich, daß ich bin. Das Wesen des Ich besteht geradezu darin, daß es von sich wissen und sich dann als objektivierten Inhalt im Bewußtsein haben kann. Damit kommen wir freilich wieder zu der Paradoxie, in der unser Problem steckt. Ich bin wissendes Subjekt und *zugleich* gewußtes Objekt. Das scheint dem Identitätsprinzip zu widersprechen, und in der Tat, *dasselbe* Ich kann nicht sowohl Subjekt als auch Objekt sein. Aber danach fragen wir ja gerade: ist das wissende Ich dasselbe wie das gewußte? Das gestrige gewußte und das heutige wissende Ich sind nicht identisch, sondern nur der *eine Teil* des Ich ist das gewußte gestrige, der *andere Teil* ist das wissende heutige Ich, und nun sehen wir: auch mit meinem gegenwärtigen Ich *kann* es nicht anders stehen, falls ich mit Recht sage, daß ich jetzt von

mir weiß. Dieser Satz m u ß einen Sinn haben, und es wäre gänzlich sinnlos, in ihm die Identität von Wissendem und Gewußtem zu behaupten. Müßten wir das, dann wäre das von sich wissende Ich allerdings die ewige Paradoxie, der unlösbare Weltknoten, die Grenze aller Philosophie überhaupt. Wollen wir das nicht annehmen, so bleibt nur die e i n e Möglichkeit, das gegenwärtige wissende Ich ebenfalls als einen andern T e i l des gesamten Ich zu betrachten als das gegenwärtige gewußte Ich. So kommen wir zu dem Ergebnis: das g a n z e Ich kann nie wissendes und zugleich gewußtes sein. Mein psychisches wissendes Ich-Subjekt steht demnach dem gewußten Teil des psychischen Ich, das jetzt als Objekt da ist, nicht prinzipiell anders gegenüber als meinem Seelenleben von gestern oder dem meiner Kindheit. Soll das Wort „Selbstbewußtsein" nicht Identität von Subjekt und Objekt, also einen verkörperten Widerspruch bedeuten, so bleibt nur diese Annahme einer Teilbarkeit des psychischen Subjekts übrig, und dann steht seiner Zerlegung in Subjekt und Objekt grundsätzlich nichts im Wege.

Man kann freilich nur jeden, der sich hiervon überzeugen will, auffordern, auf sich zu achten, wenn er von sich weiß, und sich nicht durch die Sprache täuschen zu lassen, die mit demselben Wort „Ich" nicht stets dasselbe, sondern einmal ein Subjekt und einmal ein Objekt bezeichnet. Anders zu „beweisen" sind derartige Gedanken nicht. Doch darf man sich wohl darauf verlassen, daß niemand, außer einigen Philosophen, die Identität des Wissenden und des Gewußten behaupten wird, sobald er einmal darauf aufmerksam gemacht worden ist, was er damit behaupten würde. Wie soll dasselbe wissend sein und gewußt? Damit kann niemand einen Sinn verbinden, den er versteht. Die Subjekt-Objekt-Identität im Ich, deren Paradoxie viele beunruhigt hat, jenen Nominativ-Akkusativ, um grammatikalisch zu reden, gibt es eben nicht, und wir dürfen daher das Ich nicht zu einer „einfachen" Seele machen. Dadurch würde es ganz rätselhaft werden, und es kann nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein, Rätsel hervorzubringen, die sich nie lösen lassen. Das psychische Ich ist, ebenso wie unser Körper, nicht nur nicht einfach, sondern sogar sehr kompliziert. Es ist in seiner Gesamtheit nichts Festes, sondern in unaufhörlicher Veränderung begriffen, ja es gibt i n h a l t l i c h nichts Flüchtigeres als das Ich, von dem wir wissen, und gerade die Unbeständigkeit täuscht uns darüber, daß wir es

hier mit etwas so Flüchtigem und Unbeständigem zu tun haben. Nur weil im Inhalt des Ich alles fließt, sehen wir darin keine scharfen Grenzen, sondern eine trübe Einheit und halten sie für Einfachheit oder für „Einheit" in dem Sinn, daß nicht Subjekt und Objekt als der eine und der andere Teil des Ich darin unterschieden werden könnten. Wir müssen lernen, auch das Unmittelbarste und Nächste wenigstens teilweise in eine Entfernung von uns zu rücken. Dann und nur dann, wenn wir voraussetzen, daß wir dies können, ist es kein Widersinn mehr, zu sagen, daß ich mich kenne oder von mir weiß, und dann läßt sich unser Seelenleben im Prinzip ebenso objektivieren wie unser Körper.

Der Grund, warum wir das nicht sogleich einsehen, liegt auch darin, daß das, was in diesem Augenblick seinem Inhalt nach wissendes Ich-Subjekt ist, im nächsten eventuell schon gewußtes Ich-Objekt wird, denn wie der ganze Inhalt, so ist auch die Scheidung von Subjekt und Objekt im Ich fließend. Aber gerade dieser Umstand bringt uns zu dem, worauf es hier ankommt. Es kann nicht allein bald dieser, bald jener, sondern es kann grundsätzlich jeder Teil des psychischen Ich seinem Inhalt nach Objekt werden, d. h. zwar nie alle Teile gleichzeitig, wohl aber einer nach dem andern. Es hat also im Prinzip das ganze psychische Ich als objektivierbar zu gelten, ebenso wie das ganze physische Subjekt, und dies führt uns wieder auf den Gedanken der Reihenbildung zurück, denn damit ist die begriffliche Möglichkeit einer allmählichen Vergrößerung des Objektinhaltes und einer ihr entsprechenden allmählichen Verminderung des Subjektinhaltes im psychischen Ich gegeben, die beliebig weit fortgesetzt werden und in Gedanken auch zu Ende geführt werden kann. Wir nehmen jetzt, um in der Reihe weiter zu kommen, dem Gesamt-Ich oder der vollen psychophysischen Ich-Wirklichkeitt, nachdem wir ihr den ganzen eigenen Leib entzogen haben, immer mehr auch von ihrem geistigen Sein fort, bis dieses zum weitaus größten Teil Objekt geworden ist, so wie wir früher das physische Ich bis auf ein Stück des Gehirns als Objekt dachten. Dabei behalten wir zunächst noch ein Ich, das von dem vollen psychischen Subjekt nur graduell, nicht prinzipiell verschieden ist, weil nur ein, wenn auch noch so großer Teil von ihm zum Objekt gerechnet wird, also ein anderer Teil Subjekt bleibt. Schließlich jedoch denken wir auch hier die Objektivierung für alle Teile

vollkommen durchgeführt. Faktisch ist das zwar unmöglich, weil irgend ein Teil wissendes Subjekt bleiben muß, aber der *Begriffsbildung* liegt nichts im Wege. Was steht, wenn wir sie vollzogen haben, dann am Ende der Reihe als das, was auf keinen Fall als Objekt gedacht werden kann? Mit der Beantwortung dieser Frage verlassen wir die *psychischen* Subjekte und kommen zu dem Begriff, der allein der Formulierung des Transzendenzproblems zu Grunde gelegt werden darf, zum eigentlichen Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes.

VII.

Das erkenntnistheoretische Subjekt.

Doch haben wir damit wirklich einen wissenschaftlich *brauchbaren* Begriff gewonnen? Vielleicht wird man sagen: es bleibt, falls die Objektivierung auch des Psychischen *ganz* vollzogen gedacht ist, als Subjekt *nichts* mehr übrig als das bedeutungslose Wort; denn, was sollen wir noch behalten, nachdem wir dem psychophysischen Subjekt sowohl alles Physische wie auch alles Psychische genommen haben? Schon die Objektivierung des Körpers führte zu einem Subjekt, das es als für sich bestehende Wirklichkeit nicht gibt. Aber wir konnten davon wenigstens einen Begriff bilden, welcher der eines rein psychischen Ich war. Jetzt dagegen muß das Subjekt, nachdem *alles* Objektivierbare in Gedanken objektiviert ist, überhaupt verschwunden sein. Man wende nicht ein, es bleibe das Ich, das die Objektivierung vollzogen hat, denn das war nur zeitweise Subjekt und ist nach dem Prinzip der Reihenbildung am Ende ebenfalls zum Objekt zu rechnen wie alles Psychische. Also scheint der Gedanke an die Objektivierung des gesamten Inhaltes nur dies Resultat zu ergeben: wir erhalten einen völlig *leeren* Begriff.

In gewisser Hinsicht trifft das allerdings zu. Ja, gerade das wollten wir zeigen: wir kommen in der Reihe, falls wir sie konsequent zu Ende führen, zu einem Subjekt, das weder eine psychophysische noch eine psychische Realität sein kann. Und auch das ist richtig: falls alles Physische und Psychische zum Objekt gerechnet wird, bleibt vom Ich überhaupt nichts Wirkliches mehr. Dann behalten wir nicht einmal den Begriff einer Realität, von der es *fraglich* ist, ob sie für sich besteht. Die Reihe der *realen* Subjekte ist mit der

durchgeführten Objektivierung verlassen. Alles, was an den Subjekten wirklich ist, läßt sich auch als Objekt denken. Ja, mein gesamtes geistiges Ich ist faktisch Objekt für jedes andere Ich, so wie dieses andere Ich für mich Objekt ist. Trotzdem darf die vollzogene Begriffsbildung durchaus nicht als erkenntnistheoretisch wertlos gelten, denn ebenso wie früher den Grenzbegriff der psychophysischen Subjektreihe als ein nicht mehr physisches Subjekt, so können wir jetzt auch den Grenzbegriff der psychischen Subjektreihe als ein nicht mehr psychisches Subjekt d e n k e n. Das wird man nur dann bestreiten, wenn man keinen Begriff eines Subjekts bilden will, der nicht der einer Realität ist. Entschließt man sich dagegen, auch Unwirkliches zu denken, dann erhält man als Endglied der Reihe ein Subjekt, das zwar psychisch und physisch i n h a l t l o s geworden ist, ja das, weil es überhaupt keinen realen Inhalt mehr besitzt, nur noch als „leere" F o r m bezeichnet werden darf. Aber dieser Gedanke einer „Subjektform" ohne Inhalt ist nicht etwa sinnlos oder dem des Nichts gleichzusetzen. Sonst müßte man von j e d e r Form sagen, daß sie undenkbar sei. Wir behalten vielmehr „etwas", als „Inhalt" auch des letzten „inhaltlosen" Grenzbegriffes, nämlich den in allen Begriffen von wirklichen Subjekten implicite mit gedachten identischen Subjektfaktor, den jeder kennt, der Subjekte von Objekten unterscheidet, weil er ohne ihn ein Ich überhaupt nicht als „Subjekt" denken könnte. Dies formale Subjekt, das zu jedem Begriff eines inhaltlich erfüllten wirklichen Ich gehört, wollen wir, um es sowohl vom psychophysischen als auch vom psychischen realen Ich zu scheiden, das e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e S u b j e k t nennen, und seinen Begriff haben wir jetzt so weit zu klären, als es für die eindeutige Stellung des Transzendenzproblems notwendig ist.

Was zunächst die Terminologie betrifft, so liegt der Grund für sie auf der Hand. Wir wiesen früher darauf hin: um das erkenntnistheoretische Problem stellen zu können, müssen wir Subjekt und Objekt begrifflich scheiden. Die Trennung ist aber, falls es zur vollen Klarheit kommen soll, so durchzuführen, daß auf der einen Seite nichts anderes als das Subjekt, also nicht etwas steht, was auch als Objekt zu denken ist. Deshalb darf bei der Stellung des Transzendenzproblems das Subjekt allein als Form in Betracht kommen, und weil nur dies Subjekt seinem Begriff nach nie als Objekt zu denken ist, soll es das erkenntnistheoretische Subjekt heißen. Wir können

es zugleich als „Bewußtsein überhaupt“ bezeichnen, um damit an Kants Transzendentalphilosophie zu erinnern. Allerdings wissen wir, daß der Begriff des Subjekts umfassender gedacht werden muß als der des Bewußtseins, denn es ist denkbar, daß es Subjekte gibt, die nicht in der bewußten Welt liegen. Von einem uns bekannten empirischen Subjekt aus werden wir aber niemals zu einer Form der unbewußten Subjektheit kommen, und deswegen hat auch das erkenntnistheoretische Subjekt für uns Form des bewußten Subjekts zu bleiben. Das Wort Bewußtsein, als Form verstanden, charakterisiert dann zugleich am besten den Inhalt alles dessen, was Objekt für das erkenntnistheoretische Subjekt oder immanentes Objekt zu werden vermag.

So ist klar, warum nur das Subjekt als Form bei der Stellung des Transzendenzproblems verwendet werden darf. Für dies Subjekt allein wird alles Bewußtseins inhalt, was überhaupt dazu werden kann. Dies Subjekt ist das einzige, das sich niemals objektivieren läßt, weil es dann sowohl Subjekt wie auch Objekt, also ein verkörperter Widerspruch wäre. Von diesem Subjekt oder diesem „Bewußtsein überhaupt“ ist alles unmittelbar Bekannte „abhängig“, nicht etwa von dem einen oder dem anderen der inhaltlich erfüllten realen Subjekte, die jetzt alle als Objekte oder Bewußtseins inhalte zu denken sind. Abhängigkeit vom bewußten Subjekt bedeutet daher vorläufig nichts anderes als Objekt mit dem Charakter der Bewußtheit sein, und mit Rücksicht auf dies Subjekt oder dies Bewußtsein allein kann man dann selbstverständlich auch nach einem von ihm Unabhängigen fragen. Die Unabhängigkeit der Objekte vom psychophysischen oder vom psychischen Subjekt ist dagegen im erkenntnistheoretischen Interesse nie zu bezweifeln, denn diese Subjekte sind ja mit allem, was sie psychophysisch oder psychisch macht, immanente Objekte geworden. Deshalb ist der Gedanke an das von ihnen Abhängige oder Unabhängige sogar ausdrücklich fern zu halten, damit das Transzendenzproblem nicht in Verwirrung gerät.

Um ganz klar zu sehen, brauchen wir nur noch einen Schritt zu tun, der zwar nichts als eine selbstverständliche Konsequenz aus den bisherigen Ausführungen ist, trotzdem aber vielleicht erst die ganze Tragweite des Ergebnisses erkennen läßt, insofern er zeigt, wie wir nun an den früher aufgestellten Subjektbegriffen eine Kor-

rektur vorzunehmen haben. Wir sagten bisher: die immanente Welt ist „mein Bewußtsein und sein Inhalt“. Kann das erkenntnistheoretische Subjekt noch mein Bewußtsein heißen, wenn sich das Wort „mein“ auf mich als dies bestimmte psychophysische oder psychische Individuum bezieht? Das ist offenbar nicht möglich. Alles Individuelle im Ich oder alles, was mich zu dieser einmaligen, besonderen Person macht, ist objektivierbar. Es muß daher als Objekt dem formalen erkenntnistheoretischen Subjekt gegenübergestellt werden, das am Ende der Reihe von Subjekten steht. Mit andern Worten: solange ich von meinem Bewußtsein spreche, habe ich von dem Bewußtseinsinhalt, der jetzt in seinem ganzen Umfange Objekt sein soll, noch immer einen Teil zum Subjekt gerechnet, also nur ein Uebergangsstadium der Reihe zwischen dem psychischen und dem erkenntnistheoretischen Subjekt ins Auge gefaßt, ähnlich dem, welches das „System C“ zwischen dem psychophysischen und dem psychischen Subjekt bildete. Unter dem Ausdruck „mein Bewußtsein“ denke ich noch ein Gemisch von Subjekt und Objekt in der erkenntnistheoretischen Bedeutung dieser Wörter, ein reales Subjekt, das seinem Inhalt nach auch Objekt werden könnte, und gerade das darf ich nicht, falls ich den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts bilden will. Ich bin dann mit der Objektivierung in Gedanken auf halbem Wege stehen geblieben. Das mußten wir anfangs, um an die übliche Problemstellung anknüpfen zu können, die Subjekt und Objekt im Bewußtsein nicht begrifflich streng scheidet, so daß auf der einen Seite nur das Subjekt bleibt. Ist aber einmal die Scheidung in der angegebenen Weise als notwendig erkannt, so sehen wir zugleich: die übliche Problemstellung ist unklar. Sie trennt nicht das Bewußtsein als Subjekt von seinem ganzen Inhalt als Objekt, wenn sie untersucht, ob etwas, das nicht den Charakter der Bewußtheit trägt, als wirklich zu denken ist. Dürfen wir beim Transzendenzproblem allein nach dem vom Bewußtsein als dem Subjekt unabhängigen Gegenstand fragen, so kann „mein Bewußtsein“, in dem sich Subjekt und individuelles Ich-Objekt noch unklar mischen, nicht der Ausgangspunkt der Problemstellung sein. Es ist geradezu falsch, daß alles Tatsache meines Bewußtseins ist. Die übliche Formulierung des Satzes der Immanenz müssen wir ganz aufgeben. Dieser oder jener wirkliche Gegenstand ist als immanentes Objekt zwar gewiß

mit dem Charakter der Bewußtheit behaftet, braucht aber darum nicht in m e i n e m Bewußtsein zu liegen. Ich selbst sogar bin als Individuum niemals der Totalität nach in meinem Bewußtsein, sondern trage den Charakter der Bewußtheit lediglich insofern, als ich mit allem, was an mir objektivierbar ist, Inhalt eines nicht mehr individuellen bewußten Subjekts bin. Das Bewußtsein, das eventuell alles umfassen soll, dem jedes Objekt sich muß zuordnen lassen, ist, da es in j e d e m Individuum als d a s s e l b e formale Moment vorkommt, von aller Individualität f r e i zu denken. Ja, wir dürfen jetzt nicht einmal mehr von einem Subjekt sprechen, das die Wahrnehmungen wahrnimmt, die Gefühle fühlt und den Willen will, denn jede besondere Bestimmung muß von dem erkenntnistheoretischen Subjekt ferngehalten werden, und das Wahrnehmen ist daher ebenso wie das Wahrgenommene, das Fühlen ebenso wie das Gefühlte, das Wollen ebenso wie das Gewollte, dem Objekt zuzurechnen oder dem Bewußtseins i n h a l t. Das Subjekt, von dem ich sagen will, daß es zu allen immanenten Objekten gehört, dessen Inhalt also eventuell, falls es keine transzendenten Realitäten gibt, das Wirkliche überhaupt ist, darf man nur als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewußtsein bezeichnen, und nur eine von ihm unabhängige, transzendente Welt kann für die Erkenntnistheorie zum Problem werden.

Damit sind wir zu einer d e f i n i t i v e n Formulierung der drei Subjektbegriffe gekommen, die wir früher nur vorläufig voneinander scheiden konnten [1]. Wir haben jetzt das psychophysische, das psychische und das erkenntnistheoretische Subjekt. Die beiden ersten sind individuelle Ichwirklichkeiten, deren Inhalt die Form des Subjekts trägt. Das letzte dagegen kann niemals eine individuelle, ja überhaupt keine Wirklichkeit sein, da es n u r Form ist, und da zu jedem realen Subjekt sowohl Inhalt als auch Form gehören. Mit diesem Ergebnis kehren wir noch einmal zu den drei früher entwickelten Subjekt-Objekt-Paaren zurück, denn es sind an ihren Begriffen nun ebenfalls noch Fehler zu beseitigen, die wir stehen lassen mußten, solange wir das letzte Glied der Subjektreihe noch nicht in seinem Wesen als begrifflich losgelöste Subjektform erkannt hatten. Von den drei Subjekt-Objekt-Gegensätzen bleibt unverändert nur der e r s t e: das psychophysische Subjekt mit der angeblich „darin“

[1] Vergl. oben S. 15 ff.

befindlichen Seele und die es räumlich umgebende Außenwelt. Dieser Gegensatz scheidet aber für die Probleme der Erkenntnistheorie zugleich aus oder ist nur noch insofern wichtig, als er nicht mit den andern Paaren verwechselt werden darf. Dagegen kann der Gegensatz der immanenten und der transzendenten Welt nun nicht mehr wie früher mit dem zweiten Gegensatz von „meinem Bewußtsein" und dem von ihm unabhängigen Objekt identifiziert werden, denn mein Bewußtsein ist, soweit es „mein" ist, ein Teil der immanenten Welt, nämlich ein individuelles psychisches Subjekt, und als Objekt steht ihm nicht die transzendente Welt gegenüber, sondern erstens alle Körper, mit Einschluß des eigenen Leibes, und außerdem alle fremden geistigen Individuen. Ob aber diese Objekte, die nur als Bewußtseinsinhalte bekannt sind, auch transzendent existieren, wissen wir nicht. Das Objekt des zweiten Gegensatzes oder das transzendente Objekt ist somit völlig problematisch geworden und ebenso wie das nicht-bewußte Subjekt eine bloße Möglichkeit, ein Begriff, dem eventuell keine Realität entspricht. Das dritte Paar endlich, das wir früher gefunden hatten, das Bewußtsein im Gegensatz zum Bewußtseinsinhalt, darf jetzt, wie wir bereits wissen, ebenfalls nicht mehr mein Bewußtsein und sein Inhalt genannt werden, sondern nur das „Bewußtsein überhaupt" im Gegensatz zu allen immanenten Objekten, denen dann nicht nur mein körperliches, sondern auch mein individuelles geistiges Ich zuzurechnen ist.

In dieser Form allein finden die drei Paare auch am Anfang, in der Mitte und am Ende der dargelegten Reihe von Subjekt-Objekt-Begriffen ihren Platz. Erstens: das individuelle psychophysische Subjekt und die räumliche Umgebung, zweitens: das individuelle psychische Subjekt im Gegensatz zur ganzen Körperwelt und zu allen fremden psychischen Subjekten, drittens: das überindividuelle erkenntnistheoretische Subjekt als begrifflich losgelöste Form, oder das Bewußtsein überhaupt im Gegensatz zu jedem Bewußtseinsinhalt. Damit fällt dann, und das ist besonders hervorzuheben, das transzendente Objekt als notwendiges Korrelat zu einem der drei bewußten Subjekte weg. Es bleibt nur als das völlig problematische Korrelat zu dem ebenso problematischen nicht-bewußten Subjekt übrig. Der anfangs aufgestellte zweite Gegensatz des Subjekts zum Objekt, in dem das transzendente Objekt enthalten war, schloß,

wie wir auch sagen können, zwei Objektbegriffe ein, denn in dem Begriff „meines Bewußtseins" als des Subjekts steckte, erkenntnistheoretisch betrachtet, ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, und diesem zweiten Subjekt, das also bereits ein immanentes Objekt hatte, war in der früheren Formulierung außerdem noch ein transzendentes Objekt entgegengestellt. Diese begriffliche Unklarheit und die von ihr unmerklich vollzogene Objektverdoppelung, die den Begriff des transzendenten Objekts als notwendiges Korrelat zu „meinem Bewußtsein" erscheinen ließ, konnte nur so lange verborgen bleiben, als wir den Begriff des Bewußtseinssubjektes erkenntnistheoretisch unbestimmt gelassen hatten. Wir mußten das tun, um an die übliche Formulierung anzuknüpfen, die fragt, ob die Welt noch etwas anderes als „meine Vorstellung" ist. Eine solche Frage läßt sich, wie jetzt klar sein muß, nicht aufrecht erhalten. Sieht man das ein, so sind zugleich alle Begriffe der notwendigen Objektkorrelate Begriffe von immanenten Objekten geworden, und damit zeigt sich von neuem, daß die erkenntnistheoretische Problemstellung nur lauten darf: gibt es außer den dem formalen erkenntnistheoretischen Subjekt zugehörigen oder von ihm abhängigen, immanenten, bewußten Objekten noch transzendente Objekte als Realitäten? Gibt es außer den vorgestellten Dingen, die Inhalte eines Bewußtseins überhaupt sind, noch „Dinge an sich", die als transzendente Dinge nie den Charakter der Bewußtheit tragen oder nie immanente Objekte werden können?

Ist diese Problemstellung klar, so läßt sich schließlich auch die Schwierigkeit beseitigen, die uns zur genaueren Bestimmung des Subjektsbegriffs veranlaßte, und die sich aus der Notwendigkeit zu ergeben schien, das Ich als transzendente Realität zu setzen. Wir sehen jetzt sofort: von einer Transzendenz des individuellen psychischen Subjektes darf keine Rede sein. Es muß, soweit es individuell und psychisch ist, zu den immanenten Objekten gerechnet werden. Von jeder Seelensubstanz sind wir demnach weit entfernt. Und ferner, wie steht es mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt oder mit dem in jedem individuellen Ich identischen unpersönlichen, überindividuellen Bewußtsein? Kann dieses etwa als transzendente Realität den Standpunkt der Immanenz durchbrechen? Auch hierauf haben wir bereits die Antwort, da dies Subjekt überhaupt nicht als Realität aufgefaßt werden darf. Es handelt sich bei ihm, wie wir später sehen

werden, um eine der formalen Voraussetzungen jeder Wirklichkeitserkenntnis, und schon deswegen ist es selbst nicht als ein Wirkliches, d. h. ein als wirklich Erkanntes zu denken. Freilich können wir den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts in seiner transzendentalphilosophischen Bedeutung hier noch immer nicht endgültig bestimmen. Um die Frage nach ihm wird sich ein Teil der weiteren Untersuchung drehen, und eine völlig befriedigende Antwort kann deshalb erst am Ende gegeben werden. Hier aber war vorläufig ja nur die Problemstellung klar zu legen, und für sie genügt es, wenn wir wissen, daß das erkenntnistheoretische Subjekt als Form jedes Subjekts oder als „Bewußtsein überhaupt" weder eine transzendente noch eine immanente Realität ist. Der Standpunkt der Immanenz ist mit ihm, jedenfalls in bezug auf das Wirkliche, in keiner Weise verlassen.

Aber vielleicht wird man fragen: was heißt jetzt eigentlich noch „immanente" Realität, da jede Abhängigkeit von einem realen Subjekt fortfällt? Am deutlichsten kann dies werden, wenn wir wieder begrifflich Subjekt und Bewußtsein voneinander trennen und uns zunächst auf das „Bewußtsein überhaupt" beschränken, das für den Begriff der Immanenz entscheidend ist. Immanent sein bedeutet dann nichts anderes als: die Form der Bewußtheit tragen. Transzendent sein heißt: ohne sie existieren. Freilich ist der Begriff der Form lediglich insofern bestimmt, als das Wort das bezeichnet, was nicht Inhalt ist. Aber auch die negative Bestimmung genügt, solange es sich um die Problemstellung handelt. Nur dem Inhalt im Zusammenhang mit der Form kommt Wirklichkeit zu. Solches Zusammen ist die immanente Wirklichkeit des realen bewußten Ich. Das Bewußtsein als Form dagegen bedeutet vorläufig nichts anderes als das allem immanenten Realen Gemeinsame, das sich begrifflich nicht weiter bestimmen läßt, ebenso wie das Objekt als Form das allen Objekten Gemeinsame bedeuten würde. Bewußt*sein* ist nur ein anderer Name für alles uns unmittelbar bekannte oder gegebene Sein, und man wird es daher am besten als die *Art* des Seins der immanenten Objekte verstehen, im Gegensatz zu der Seinsart, die nach transzendental-realistischer Theorie den transzendenten Objekten zukommt. Man könnte auch sagen, das „Bewußtsein überhaupt" sei nur der allgemeine Gattungsbegriff des immanenten, im Gegensatz zu dem des transzendenten Seins, und erst später wird

deutlich werden, warum wir trotzdem an dem Bewußtsein als an einem Subjekt festhalten, also nicht allein auf die gattungsmäßige Seinsart der Objekte dabei reflektieren. Aber zunächst darf der Satz, daß alles unmittelbar gegebene Sein ein Sein im Bewußtsein ist, in der Tat nichts als die Konstatierung einer einfachen Tatsache bedeuten, die Besinnung auf ein absolut unbezweifelbares und selbstverständliches, in keiner Hinsicht weiter analysierbares „Erlebnis", um dies Modeschlagwort zu gebrauchen, das zwar vieldeutig ist, hier aber nicht mißverstanden werden kann. Es soll nur auf die Unmittelbarkeit und Gegebenheit dessen hinweisen, wovon wir in der Erkenntnistheorie ausgehen, und das transzendente Sein, das wir bezweifeln, im Gegensatz dazu als etwas Vermitteltes und Erschlossenes charakterisieren. Hält man an dieser Einfachheit und Undefinierbarkeit des immanenten Seins oder des Bewußtseins fest, so wird die Frage, ob wir das Recht haben, den Bewußtseinsinhalt auf eine Welt zu beziehen, die nicht Bewußtseinsinhalt ist, mit Rücksicht auf den Begriff des Bewußtseins nicht mehr mißverstanden werden.

Eine Schwierigkeit scheint sich dann nur noch zu ergeben, wenn wir ausdrücklich auch das Subjekt heranziehen, also das Bewußtsein als bewußtes Subjekt bestimmen. Wir sagten, daß das erkenntnistheoretische Subjekt der Begriff dessen sei, was niemals Objekt werden könne, und dieser Definition gegenüber wird man nun vielleicht auf das bereits erörterte Bedenken hinweisen, daß man von dem überhaupt nicht reden dürfe, was nicht wenigstens für den Erkenntnistheoretiker zum Objekt werde. Doch dieser Einwand ist jetzt nicht mehr stichhaltig. Daß das erkenntnistheoretische Subjekt niemals Objekt sein kann, weil es, als Objekt gedacht, sich selbst als Subjekt voraussetzt, heißt nur: es ist nicht als wirkliches Objekt aufzufassen, welches immanent oder transzendent existiert. Das aber schließt nicht aus, daß wir den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als den des nicht Objektivierbaren bilden und dann seinen „Inhalt", d. h. die Bedeutung des Wortes Subjekt, zum Objekt einer erkenntnistheoretischen Erörterung machen. Dadurch wird nicht das erkenntnistheoretische Subjekt selber, sondern nur der Gehalt seines Begriffs zum Objekt, und man wird nicht behaupten wollen, daß, wenn wir den Gehalt eines Begriffs oder die Bedeutung eines Wortes zum Objekt der Untersuchung machen, dies notwendig der Begriff eines Objekts sein müsse. Wäre

das der Fall, so würde kein Mensch das Wort „Subjekt" verstehen, und von Subjekten im Gegensatz zu Objekten könnte man dann überhaupt nicht mehr sinnvoll reden. Wir wissen aber tatsächlich alle, was wir meinen, wenn wir Subjekt sagen, ebenso wie wir das Wort „Form" verstehen und dann die Form, obwohl sie keinen Inhalt hat, trotzdem zum „Inhalt" eines Begriffs machen [1]. So ist auch der Begriff einer Subjektform, die selbst nie als Objekt zu denken ist, ein vollkommen verständlicher und denkbarer Begriff. Wir brauchen nur daran festzuhalten, daß er sich nicht auf wirkliche Dinge, sondern allein auf ein begrifflich losgelöstes formales Moment bezieht. Dann kann nicht zweifelhaft sein, was damit gemeint ist. Bei jedem realen Subjekt denken wir diese Form des Subjekts mit, falls wir überhaupt ein Subjekt im Unterschied vom Objekt denken, und es kommt nur darauf an, die Form für sich zu denken, indem wir von allem Inhalt abstrahieren. Was wir damit sagen wollen, muß jeder verstehen, der gelernt hat, an einem Wirklichen überhaupt den Inhalt von der Form begrifflich zu scheiden. Der Gedanke der Subjektform enthält keine prinzipiell andere Schwierigkeit als der jeder Form im Unterschiede von dem zu ihr gehörigen Inhalt.

Trotzdem wird es vielleicht gerade wegen der Einfachheit dieses Begriffs gut sein, ihn noch mit andern, verwandten Begriffen zu vergleichen und dadurch allen möglichen Verwechslungen vorzubeugen. Die Subjektform ist von so entscheidender Bedeutung für die gesamte Erkenntnistheorie, daß wir eine gewisse Umständlichkeit nicht scheuen dürfen, falls wir hoffen können, durch sie zu größerer Klarheit zu kommen. Neuerdings hat Broder Christiansen [2] den Begriff des „transempirischen" oder erkenntnistheoretischen Subjekts eingehend erörtert, und weil seine Darlegungen sich mehrfach mit den hier entwickelten Ausführungen berühren, so möge eine Auseinandersetzung mit ihnen zur weiteren Klärung der Sache beitragen.

Christiansen geht zur Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis vom erkennenden Ich aus und unterscheidet fünf verschiedene Subjekte, die man im Unterschiede vom empirischen Ich als erkenntnistheoretische Subjekte bezeichnen kann [3]. Er spricht zuerst

[1] Ueber die Form als Inhalt vergleiche meine Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins. 1911, Logos, II, S. 30 ff.

[2] Kantkritik. Erster Teil: Kritik der Kantischen Erkenntnislehre, 1911. S. 57 ff.

[3] A. a. O. S. 70 ff.

von einem „analytisch allgemeinen“ oder dem logischen Gattungsbegriff des Subjekts, dann von einem „synthetisch allgemeinen“ Subjekt als der Bewußtseinstotalität, hierauf wird von ihm das erkenntnistheoretische Subjekt als „metaphysische Realität“, ferner als „Normbegriff“ und endlich als Grenzbegriff behandelt, d. h. als das Endglied jener oben dargelegten Reihe von Subjektbegriffen, die nach dem Prinzip fortschreitender Desobjektivierung gebildet ist. Was den ersten Begriff betrifft, so versteht es sich von selbst, daß wir unter dem erkenntnistheoretischen Subjekt nicht den allgemeinen Gattungsbegriff eines empirischen Subjekts meinen. Jedes empirische Subjekt hat einen bestimmten Inhalt, und sein allgemeiner Begriff wäre also nichts anderes als der eines inhaltlich erfüllten realen Subjekts, wie es in der empirischen Wirklichkeit vorkommt. Ebensowenig hat die „synthetische Allgemeinheit“ des Subjekts für uns Bedeutung, wenn es gilt, das erkenntnistheoretische Subjekt für sich zu bestimmen. Die Bewußtseinstotalität ragt weit über das empirische Subjekt hinaus, enthält also viel mehr an Inhalt als irgend ein einzelnes reales Subjekt. Mit diesem Begriff würden wir uns daher von einer inhaltsleeren Subjektform noch weiter als mit dem allgemeinen Begriff eines empirischen Subjekts überhaupt entfernen. Daß wir sodann keine metaphysische Realität meinen, haben wir bereits mit allem Nachdruck gesagt, und auch als Normbegriff darf das erkenntnistheoretische Subjekt in diesem Zusammenhang für uns nicht in Frage kommen, denn es handelt sich hier nur um die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Problemstellung, und der normative Charakter des erkenntnistheoretischen Subjekts könnte erst bei der Problemlösung eventuell bedeutungsvoll werden. In der Ablehnung dieser vier Subjektbegriffe sind wir also mit Christiansen einig, solange nur das erkenntnistheoretische Subjekt als Form in Frage steht.

Doch auch gegen unser erkenntnistheoretisches Subjekt als Grenzbegriff richtet Christiansen Bedenken [1], und mit ihnen wollen wir uns auseinandersetzen. Christiansen meint, aus einem empirischen Subjekt könne nie durch bloße Einschränkung das erkenntnistheoretische Subjekt hervorgehen, denn jedes wirkliche Subjekt, das Ich so gut wie das Du und Er, sei *nur* ein geringes Teilstück der Wirklichkeit. Wie sollte durch weitere Minderung daraus werden

[1] A. a. O. S. 81 f.

können, was für den Standpunkt der Immanenz die gesamte Wirklichkeit in sich faßt? Wenn man von dem empirischen Subjekt alles abstreift, was empirisch ist, so bleibe nicht etwa als Grenzbegriff das Bewußtsein, und sei es auch nur das bloße Bewußtsein im Gegensatz zu allen Inhalten, sondern man gelange zum reinen Nichts. Es bleibe also vom Subjekt nichts übrig, was man als „Träger" einer Wirklichkeit ansehen könne. Dieser Einwand scheint klar und lenkt die Aufmerksamkeit in der Tat auf einen wichtigen Punkt, trifft aber trotzdem unsern Gedankengang nicht. Um das zu zeigen, müssen wir zwei Seiten daran unterscheiden. Die eine bezieht sich auf das Verhältnis des erkenntnistheoretischen Subjekts zum einzelnen empirischen Ich, die andere auf das Verhältnis der Totalität des Bewußtseinsinhalts zum Bewußtsein überhaupt als Form.

Was das Erste betrifft, so würden wir den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts überhaupt nicht gewinnen können, falls es nicht möglich wäre, ihn von einem einzelnen empirischen Subjekt aus zu bilden. Andere Subjekte sind uns nicht zugänglich, und die empirischen bieten uns für unseren Zweck auch alles, was wir brauchen. Ist nämlich das Subjekt, das wir kennen, in Wahrheit ein „Subjekt", dann muß in seinem Begriff stets der des erkenntnistheoretischen Subjekts enthalten sein. Das wird klar, sobald wir daran denken, daß wir darunter nur die überall identische Form der Subjektheit, nicht ein schon aus Form und Inhalt bestehendes reales Gebilde meinen. Ohne diese Form gibt es überhaupt keine Subjekte, auch keine empirischen, die den Namen des Subjekts verdienen, und es ist daher nicht richtig, daß ein empirisches Subjekt als Subjekt nur ein geringes Teilstück der Wirklichkeit bildet. Das ist es vielmehr lediglich insofern, als es einen individuellen Inhalt hat und mit Rücksicht auf ihn auch als Objekt angesehen werden kann. Die Form der Subjektheit dagegen, die in jedem Subjekt, also auch im empirischen steckt, kann überhaupt nicht als Teilstück der Wirklichkeit gelten. Es war daher durchaus berechtigt, daß wir von einem empirischen bewußten Subjekt ausgingen und durch allmähliche Verminderung seines Inhaltes, d. h. dessen, was sich als Objekt denken läßt, die Form des Subjekts oder des Bewußtseins überhaupt gewannen. Ja, es ist notwendig, daß wir so verfahren, weil sonst niemand verstehen würde, was wir mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt meinen. Wäre ich selbst als dieses bestimmte Individuum nicht

zugleich Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinn, oder könnte ich mich nicht begrifflich in Subjektform und Subjektinhalt zerlegen, so könnte ich auch nie wissen, was das Wort Subjekt eigentlich bedeutet, denn weiter definieren läßt sich dieser Begriff nicht. Ich selbst bin, wenn man will, als reales Ich die unmittelbare „Einheit" von Subjekt und Objekt. Ich existiere als Subjekt nur, insofern ich die Form des Subjekts trage. Als Einheit aber kann ich mich nicht denken. Schon wenn ich mich als Einheit von Subjekt und Objekt bezeichne, zerlege ich mich in Subjekt und Objekt, und wenn ich den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts bilde, tue ich nichts anderes, als daß ich diese Zerlegung in einer besonderen Weise vollziehe, nämlich so, daß ich die Subjektheit von mir als einem Individuum ablöse und dann in ihrer Reinheit begrifflich isoliert festhalte. Durch die Entwicklung des erkenntnistheoretischen Subjektsbegriffes als eines Grenzbegriffes kann ich also gar nichts anderes zeigen wollen, als wie sich durch Anknüpfung an ein empirisches Subjekt der Charakter der Subjektheit als ein formaler herausheben und damit der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts bestimmen läßt. Ich muß bis zum „Nichts" des Inhalts gelangt sein, wenn ich die Form aller Subjekte oder das Bewußtsein überhaupt in seiner Reinheit denken will. Wäre diese Form nicht „leer", so könnte man sie bei der Stellung des Transzendenzproblems nicht verwenden.

Ebensowenig trifft uns die andere Seite des Einwurfes von Christiansen, und das ist jetzt leicht zu zeigen. Was er dem erkenntnistheoretischen Subjekt beilegt, und wovon er behauptet, daß es auf unserm Wege nicht zu gewinnen sei, ist in der Tat durch uns von dem Grenzbegriff des Subjekts überhaupt sorgfältig fern gehalten worden. Wir haben nicht daran denken dürfen, durch Desobjektivierung des empirischen Subjekts ein Bewußtsein zu gewinnen, das nun die Totalität des Bewußtseinsinhaltes wirklich umfaßt. Allein darauf kam es vielmehr an, die Form der Subjektheit so herauszustellen, so daß es möglich wird, ihr als bloßer Form ohne Widersinn jeden beliebigen, also eventuell auch den ganzen Bewußtseinsinhalt zuzuordnen und dann zu sagen: falls es ein anderes reales Sein als das bewußte nicht gibt, ist die ganze Wirklichkeit, d. h. der Inbegriff alles Realen als Objekt für das bewußte Subjekt zu denken. Dadurch wird lediglich die Seinsart des

Wirklichen überhaupt charakterisiert, sonst aber noch nichts über die Totalität des Seins ausgesagt. Nur dies meinen wir: weil das erkenntnistheoretische Bewußtsein als solches von allem Inhalt frei ist, gerade darum kann es jeden Inhalt annehmen. Eine Ontologie des Weltganzen haben wir dagegen nicht im Auge, wenn wir von der Form des Subjekts sagen, daß es das Subjekt für alle Objekte ist. Unsere Begriffe sind rein erkenntnistheoretisch. Christiansen dagegen hat seine sonst so scharf geschiedenen Subjektbegriffe selbst nicht streng genug auseinandergehalten, wo er aus dem Bewußtsein überhaupt einen „Träger" der Gesamtwirklichkeit macht und damit aus dem logischen Gebiet ins ontologische hinübergleitet. Es sollte doch auch nach ihm bei der Entwicklung des erkenntnistheoretischen Subjekts als eines Grenzbegriffs nicht von der „synthetischen Allgemeinheit" des Bewußtseins die Rede sein. „Allgemein" ist jedenfalls unser von ihm in Frage gestelltes Subjekt nur insofern, als es die überall vorkommende identische Form der Subjektheit bedeutet, und diese Allgemeinheit ist von der Allgemeinheit der Totalität, welche das von Christiansen an zweiter Stelle genannte Subjekt besitzt, sorgfältig zu trennen. Geschieht dies, so bleibt auch in dieser Hinsicht unser erkenntnistheoretisches Subjekt unangefochten. Es bedeutet nicht das immanente Weltganze selbst, denn das geht allerdings weit über jedes empirische Subjekt hinaus und wäre nie durch Einschränkung zu gewinnen. Sein Begriff entsteht erst, wenn wir den Inbegriff aller Bewußtseinsinhalte dem erkenntnistheoretischen Subjekt zugeordnet denken. Für sich gedacht ist dies Subjekt lediglich die Form, die nach idealistischer Ansicht zu allen immanenten Objekten gehört, und sie kann von jedem beliebigen einzelnen Subjekt begrifflich abgelöst werden, dem immanente Wirklichkeiten als Objekte gegenüberstehen.

Andererseits ist freilich ebenso entschieden hervorzuheben, daß der bisher entwickelte Begriff des Subjekts zur Lösung des Transzendenzproblems noch nicht ausreicht. Aber ihn dazu zu benutzen, war auch nicht beabsichtigt. Ja, nicht einmal das Problem der Transzendenz kann mit Hilfe dieses erkenntnistheoretischen Subjekts endgültig gestellt werden, wie wir das später zeigen werden. Hier wollten wir nur verstehen, was es heißt, daß die Erkenntnistheorie Objekte, die nicht Objekte für ein Subjekt bilden, oder Realitäten, die keinem Bewußtsein immanent sind, im Interesse

der Voraussetzungslosigkeit bezweifelt. Zu diesem Zweck genügt der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als eines Grenzbegriffes oder als der Form der bewußten Subjektheit vollständig. Es kommt allein darauf an, den Begriff eines Subjekts zu bilden, das nicht nur nicht mit diesem oder jenem besonderen Inhalt behaftet und deshalb als ein besonderer Teil der Wirklichkeit anzusehen ist, sondern das außerdem noch frei gedacht werden muß von jedem Inhalt überhaupt, und das daher zwar jeden beliebigen Inhalt haben *kann*, aber für sich betrachtet nur leere Form bleibt. So allein hebt sich das erkenntnistheoretische Subjekt in unzweideutiger Weise sowohl gegen den Begriff des psychophysischen als auch gegen den Begriff des psychischen Subjekts, ja gegen alle denkbaren wirklichen Subjekte ab. Die realen bewußten Subjekte sind immer schon Verbindungen der Subjektsform mit einem bewußten Inhalt, wie alles Wirkliche Verbindung von Form und Inhalt ist. Das erkenntnistheoretische Subjekt dagegen darf als solches keinen Inhalt haben, und es ist vor allem nicht als „mein Bewußtsein" zu denken. Sonst wäre es zur erkenntnistheoretischen Problemstellung ungeeignet.

VIII.

Der Begriff des Transzendenten.

Aber von neuem kann sich jetzt die Frage erheben: gibt es denn überhaupt ein Transzendenz*problem*? Doch ist damit nun nicht mehr gemeint, daß das transzendente Reale eine Voraussetzung der Erkenntnistheorie bilde. Im Gegenteil, man glaubt vielleicht, die Frage, ob etwas unabhängig vom Bewußtsein überhaupt existiere, müsse nach der genaueren Bestimmung des erkenntnistheoretischen Subjekts von vorneherein *verneint* werden, so daß deswegen eine Lösung des Transzendenzproblems nicht mehr notwendig sei. Um hierüber Klarheit zu schaffen, kehren wir noch einmal zu dem Begriff des Transzendenten zurück, um ihn auf Grund der Ausführungen über die Bestandteile der immanenten Welt ebenfalls endgültig zu bestimmen. Dann wird sich zeigen, daß in der Tat noch immer ein Transzendenzproblem besteht.

Daß die Existenz der räumlichen Außenwelt dies Problem nicht enthält, haben wir wiederholt bemerkt. Das Transzendente kann nicht einen Teil des Raumes einnehmen, in dem wir leben, oder in

dem die Naturwissenschaft ihre Objekte sich bewegend denkt, weil dieser Raum von immanenten Realitäten ausgefüllt ist. Es lassen sich freilich die räumlichen Verhältnisse, wie sie von diesem oder jenem Individuum aufgefaßt werden, von denen trennen, welche die Wissenschaft als „objektive" darstellt. Aber derartige Unterscheidungen haben mit dem Gegensatz der immanenten und der transzendenten Welt nichts zu tun. Das Bewußtsein, von dem wir reden, ist nicht individuell. Auch der „objektive" Raum der Naturwissenschaft bleibt Bewußtseinsinhalt. Insofern hat es überhaupt keinen Sinn, die Existenz der Welt im Raum zum erkenntnistheoretischen Problem zu machen, und alle Hinweise auf die Existenz räumlicher Dinge sind daher für das Transzendenzproblem ohne Bedeutung. Wir werden es später noch genauer zeigen, aber schon jetzt muß klar sein: entweder betrachtet man den Raum als transzendent, was man dann selbstverständlich zu begründen hat, und sofort ist jeder Zweifel an der transzendenten Realität der im Raum befindlichen Objekte unverständlich. Oder man hält den Raum für einen Bewußtseinsinhalt, wie die Erkenntnistheorie es zu ihrem Beginn tun muß, und damit ist die Immanenz jedes räumlichen Seins selbstverständlich geworden. Da wir nichts, auch den Raum nicht, als transzendent voraussetzen dürfen, können wir nur fragen, ob außer der als Bewußtseinsinhalt unmittelbar gegebenen räumlichen Welt noch eine andere Realität existiert, die nicht in dem Raum ist, in dem wir leben, und von dem die empirischen Wissenschaften sprechen. Das Wort transzendente Welt, bei dessen Bedeutung ein räumliches Element mitklingt, darf ebenso wie der Satz: die Sinnenwelt ist immanent, d. h. „im" Bewußtsein, nur uneigentlich verstanden werden.

Es liegt freilich die Frage nahe, ob es nicht zweckmäßig wäre, zur Bezeichnung der erkenntnistheoretischen Begriffe Worte zu verwenden, die nicht immer gerade zu vermeidende und zu Mißverständnissen führende Ansichten hervorzurufen geeignet sind. Es ist dies jedoch leider nicht ausführbar. Weil die Sprache nicht an der Hand begrifflicher und unanschaulicher Abstraktionen entstanden ist, so würden alle andern Ausdrücke, die wir wählen könnten, das von uns Gemeinte nur uneigentlich bezeichnen. Auch wenn wir das Immanente das vom Bewußtsein „Abhängige", das Transzendente das von ihm „Unabhängige" nennen, haben die Worte keine eigent-

liche Bedeutung, denn da wir die Abhängigkeit von einem realen Subjekt ausschließen, kann die Unabhängigkeit ebenfalls keine reale sein. Nur nach logischer Abhängigkeit oder Unabhängigkeit wird gefragt, Begriffe, die später erst genauer bestimmt werden sollen. Ja, wir müssen in diesem speziellen Falle noch ganz besonders auf einen völlig adäquaten Ausdruck für die begriffliche Auseinandersetzung verzichten, weil nicht nur für den „naiven" Menschen Subjekt und Objekt stets Dinge im Raume sind und daher die Bezeichnungen für ihr Verhältnis zueinander an räumliche Elemente erinnern, sondern weil wir eine andere anschauliche Vorstellung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses als eine räumliche überhaupt nicht gewinnen können. Wer einmal den Versuch gemacht hat, den Gedanken des Solipsismus in sich lebendig werden zu lassen — was eine für den Anfänger recht nützliche Uebung ist, durch die er wenigstens einige seiner erkenntnistheoretischen Vorurteile loswerden kann —, der wird sich vielleicht dabei überraschen, daß er sich sein Bewußtsein als eine große Hohlkugel vorstellt, in deren Mitte er sich befindet und die Welt in der Kugel als Vorstellung hat. Nimmt er dann dies Gleichnis für die Sache selbst, also die Immanenz oder die Abhängigkeit vom Bewußtsein als ein Eingeschlossensein in der Kugel, so wird er sich in erkenntnistheoretischen Gedankengängen niemals zurechtfinden.

Der Transzendentalphilosophie bleibt nichts anderes übrig, als je stärker infolge der Gewohnheit und der sprachlichen Bezeichnungen bei der Behandlung des Transzendenzproblems in unsere Gedanken sich der Gegensatz des körperlichen Ich zur räumlichen Außenwelt hineindrängt, desto entschiedener hervorzuheben, daß nichts Derartiges gemeint sein kann, wenn vom Bewußtsein oder vom erkenntnistheoretischen Subjekt und seinem Verhältnis zu den Objekten geredet wird. Auch noch andere Elemente sind ausdrücklich von diesen Begriffen fernzuhalten. Ebenso wie mit dem Raum verhält es sich nämlich mit der Zeit. Wir müssen davon ausgehen, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur als Bewußtseinstatsachen vorhanden sind, und daher voraussetzen, daß allem, was irgendwie zeitlich bestimmt existiert, eventuell nur ein immanentes Sein zukommt. So selbstverständlich das ist, so häufig wird es übersehen. Die zeitlichen Bestimmungen haften allem Wirklichen, das wir kennen, ausnahmslos an, und deshalb überträgt man sie unwill-

kürlich auch auf den Begriff der transzendenten Realität. Gerade das aber darf man nicht, solange man die Zeit nur als Bewußtseinsinhalt gelten läßt. Man kann daher das Transzendente auch nicht als ein Geschehen oder als etwas, das sich verändert, betrachten, bevor man nicht entweder gesagt hat, was man unter einer transzendenten Zeit meint, oder angibt, was man unter einem zeitlosen Geschehen und einer zeitlosen Veränderung verstehen will.

Wir müssen diese Bemerkungen schließlich dahin verallgemeinern, daß von positiven Bestimmungen, die der unmittelbar gegebenen Welt des Bewußtseins entnommen sind, für den Begriff des Transzendenten in keinem Fall die Rede sein darf, sondern daß sich von ihm immer nur sagen läßt, was es nicht sein kann, wenn es nicht transzendent zu sein aufhören und dadurch die Frage nach seiner Realität ihren Sinn verlieren soll. Allerdings bedarf dieser Satz insofern einer Einschränkung, als damit nicht gemeint ist, daß, wenn es ein transzendentes Reales gibt, dies unräumlich, unzeitlich usw. sein müsse, sondern nur, daß es nicht in d e r räumlich-zeitlichen Welt sein kann, in der wir alle leben, und die die empirischen Wissenschaften als ihr unmittelbar gegebenes Material kennen. Will jemand sich Wirklichkeiten transzendenter Seinsart in einem andern, transzendenten Raum und in einer andern, transzendenten Zeit denken, so mag er das tun. Ja, er kann die transzendente Realität auch für rot, warm oder sauer halten. Nur darf er alles dies nicht von vorneherein in ihren Begriff aufnehmen, sondern er muß begründen, warum er das Transzendente mit solchen Qualitäten ausstattet, und was die Worte bedeuten, wenn sie nicht Namen für Bewußtseinsinhalte sind. Am Beginn der Erkenntnistheorie läßt sich von dem Transzendenten nichts sagen, als daß es das Nicht-Gegebene, vom Bewußtsein überhaupt Unabhängige, Erfahrungsjenseitige, kurz — das Transzendente ist. Daraus folgt dann, daß wir, ebensowenig wie in der Räumlichkeit der uns bekannten Welt, in irgend einer andern ihrer uns unmittelbar als Bewußtseinsinhalt bekannten Eigenschaften das Problem der Transzendenz zu suchen haben.

Von den Gegnern der Transzendenz ist jedoch noch mehr behauptet worden, und damit kommen wir erst zu der Frage, ob es überhaupt ein Transzendenzproblem gibt. Das Transzendente, meint man, könne nicht einmal von uns g e d a c h t werden, weil schon

sein Begriff einander widersprechende Elemente enthalte. Indem man nämlich versuche, ein Transzendentes zu denken, mache man es dadurch zum Inhalt des Bewußtseins und denke also in Wahrheit ein Immanentes. Wenn das richtg wäre, so würde man ebenfalls, nur aus dem entgegengesetzten Grunde wie früher, in der Tat nicht von einem Problem der Transzendenz sprechen dürfen.

Aber es ist nicht richtig, und zwar ebensowenig wie die schon vorher zurückgewiesene Behauptung, daß man ein Subjekt nicht denken könne, ohne es dadurch zu einem Objekt zu machen, und daß daher der Begriff eines Subjekts, das nie Objekt ist, einen Widerspruch enthalte. Freilich, wenn man die Ansicht von der Undenkbarkeit des Transzendenten damit zurückzuweisen versucht, daß ja nicht das Transzendente selbst, sondern der Inhalt seines Begriffs gedacht werde, so sagt das in diesem Falle nicht genug, wenigstens so lange man unter Denken ein Vorstellen und unter einem Begriff, wie herkömmlich, eine Art Vorstellung versteht. Wollte man nämlich eine Vorstellung ohne alle immanenten Bestandteile vorstellen, so würde man eine Vorstellung, in der man nichts vorstellt, also in der Tat einen Widerspruch übrig behalten. So einfach liegt demnach die Sache hier nicht wie bei der Möglichkeit, ein Subjekt zu denken, das nie Objekt werden kann. Dennoch ist der Begriff des Transzendenten sehr wohl zu denken, sobald man unter Denken ein Urteilen versteht und sich klar macht, daß man den Begriff des Transzendenten nur dadurch denkt, daß man ihn in Urteile auflöst [1]. Dann behält man, auch wenn man von dem Begriff eines Gegenstandes alle immanenten Bestandteile wegdenkt, d. h. verneint, immer noch den Gedanken der Verneinung übrig, und der Begriff des Transzendenten enthält dann eben den Gedanken: das Transzendente ist nicht Bewußtseinsinhalt. Darin ist von einem Widerspruch nichts zu finden. Vorläufig läßt sich sogar noch nicht einmal erkennen, ob in dem Begriff einer trans-

[1] Vgl. meine Schrift: Zur Lehre von der Definition, 1888, 2. Aufl. 1915, S. 56 ff. Die hier zuerst aufgestellte Begriffstheorie habe ich in meinem Buche: Die Grenzen dei naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896—1902, 2. Aufl. 1913, S. 52 ff. weiter ausgeführt und gegen die dagegen erhobenen Einwände zu verteidigen gesucht. Wie Vorstellen und Urteilen sich voneinander unterscheiden, werden wir allerdings erst im dritten Kapitel dieser Schrift sehen, aber zur Klarstellung des allgemeinsten Begriffes vom Transzendenten genügen schon die im Text gegebenen vorläufigen Bestimmungen.

zendenten R e a l i t ä t, der enger ist als der des Transzendenten überhaupt, ein Widerspruch steckt. Erst eine U n t e r s u c h u n g des Realitätsbegriffes kann darüber entscheiden. Am Anfang der Erkenntnistheorie darf man das noch nicht festlegen wollen, und wenn wir vollends von der Frage der transzendenten Realität absehen, so kann der Begriff des Transzendenten auf keinen Fall als undenkbar bezeichnet werden. Das Wort hat als das „Nichtbewußte" eine genau ebenso verständliche Bedeutung wie das Immanente als das Bewußte.

Größere Schwierigkeiten scheinen allerdings in dem Begriff eines transzendenten O b j e k t s zu stecken. Wir wiesen früher darauf hin, daß Subjekt und Objekt nur in Gedanken auseinander zu halten sind. Die beiden Begriffe fordern einander, so daß der eine auf den andern als seine notwendige Ergänzung hinweist. Insofern scheint dann ein Objekt, das nicht Objekt f ü r ein Subjekt ist, doch ein verkörperter Widerspruch zu sein, und wir sind in der Tat der Meinung, daß sich zeigen läßt, es habe keinen Sinn, von Objekten oder Gegenständen zu reden, die nicht als Objekte oder Gegenstände für ein Subjekt gedacht werden. Aber, wie wir wissen, fällt der Begriff des Subjekts nicht mit dem des b e w u ß t e n Subjekts zusammen, und so problematisch ein nicht-bewußtes Subjekt erscheinen mag, so bleibt es doch dabei, daß wir seinen Begriff bilden können. Ihm muß dann aber auch der Begriff eines nicht-bewußten oder transzendenten Objekts als ein ebenso denkbarer Begriff entsprechen.

Selbstverständlich ist damit andererseits noch nicht das Geringste z u g u n s t e n der Annahme des Transzendenten oder gar seiner Erkennbarkeit gesagt [1]. Nur um die Frage, ob bei dem

[1] K ü l p e, der meinen Idealismus als „Konszientialismus" bekämpft, legt Wert darauf, daß ich mich nicht auf den Standpunkt der Erkenntnistheoretiker stelle, die in dem bloßen Gedanken eines Transzendenten bereits einen Widerspruch erblicken. (Die Realisierung, S. 94 ff.) Daher muß ich, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich bemerken, daß ich an dieser Stelle lediglich sagen will, das Wort „transzendent" sei weder bedeutungslos noch bezeichne es einen in sich widerspruchsvollen und insofern undenkbaren Begriff, daß ich aber in dem Begriff einer transzendenten R e a l i t ä t nur solange keinen Widerspruch finde, als der Begriff des Realen erkenntnistheoretisch noch nicht näher bestimmt ist. Sieht man zum Unterschiede vom inhaltlich bestimmten Realen in der „Realität" nichts als eine F o r m des (auch für den Realisten) stets b e w u ß t e n Erkennens, dann wird der Begriff des transzendenten Realen als der des Bewußtseinsjenseitigen in einer Bewußtseinsform in der Tat widerspruchsvoll. Doch kann davon erst später, nicht am Be-

Wort „transzendentes Objekt" sich ohne Widerspruch etwas d e n k e n läßt, handelt es sich hier, und diese Frage ist zu bejahen. Der Begriff ist nicht etwa in dem Sinn widerspruchsvoll wie der eines viereckigen Kreises. Unter Kreis kann niemand etwas denken, das viereckig ist, sobald er die Worte Kreis und viereckig versteht. Ob wir dagegen transzendente Objekte für real zu halten berechtigt sind, ist nicht in dem Sinne unsinnig wie die Frage: ob es viereckige Kreise gibt, sondern das Problem kann ebenso gestellt werden wie das, ob z. B. die Flächengröße des Kreises durch ein Quadrat darzustellen sei. Es ist in beiden Fällen erst eine Untersuchung notwendig, um die Frage zu beantworten. Mit dem Satz: ich v e r s t e h e

ginn der Erkenntnistheorie die Rede sein. Dies jetzt schon zu erwähnen, veranlaßt mich der Umstand, daß Külpe die Ansichten von Jonas C o h n (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908) in einen Gegensatz zu den meinigen bringt, da Cohn unter dem Satz der Immanenz nur verstehe, daß alles, was erkannt werden soll, unter den Erkenntnis f o r m e n stehen müsse. Cohn sei weit davon entfernt, Konszientialist zu sein. Ich glaube, der von Külpe angenommene Unterschied besteht nicht. Auch für mich ist der Grund, daß alles, was erkannt werden soll, unter die Erkenntnisformen fallen muß, entscheidend für die Ablehnung der transzendenten Realität als eines theoretischen Begriffs, wie ich in den von Külpe freilich nicht berücksichtigten letzten Teilen dieses Buches gezeigt habe, und im übrigen sehe ich nicht ein, warum Külpe mich zu den „Konszientialisten" rechnet, wenn er Cohn nicht dazu zählen will. Da ich das reale Sein mit dem bewußten Sein insofern identifiziere, als ich nicht verstehe, wie etwas als wirklich e r k a n n t werden soll, das seinem Wesen nach nie die bewußte Erkenntnisform der Wirklichkeit tragen kann, darf ich freilich gegen die Bezeichnung Konszientialismus nichts einwenden, aber mein Begriff des Bewußtseins ist von dem anderer Denker, die Külpe Konszientialisten nennt, so scharf getrennt, daß der Begriff des Konszientialismus doch recht unbestimmt wird, wenn man auch meinen Standpunkt ihm unterordnet, denn dann ist jeder Gegner einer metaphysischen Zweiwirklichkeitstheorie Konszientialist zu nennen, und abgesehen davon bin ja gerade ich weit davon entfernt, den „Gegenstand" der Erkenntnis mit dem Bewußtseinsinhalt zu identifizieren, also in dieser Hinsicht „Konszientialist" zu sein. Nur die Metaphysik der transzendenten Realität lehne ich ab, und für d i e s e Seite meiner Erkenntnistheorie wäre das Schlagwort Positivismus oder Empirismus geeigneter. Doch ist der hier vertretene Standpunkt in anderer Hinsicht so antipositivistisch und antiempiristisch wie möglich. Ich glaube eben nicht daran, daß man mit den bisher üblichen Schlagworten in der Erkenntnistheorie auskommt. Will man einen Namen für meine Ansicht, so sollte man transzendentaler Idealismus sagen. Was das heißt, habe ich oben S. 24 f. und am Anfang des fünften Kapitels noch einmal genau zu bestimmen versucht. Jedenfalls ist für mich der Bewußtseinsinhalt nicht das erkenntnistheoretisch Letzte, und insofern kann ich die Bezeichnung Konszientialismus selbst dann ablehnen, wenn man jede Immanenzphilosophie so bezeichnen will.

unter Objekt nur ein bewußtes Objekt, wäre nichts für die Erkenntnistheorie geleistet. Man muß nachweisen, warum die Objekte, die wir als real erkennen sollen, notwendig bewußte Objekte sind. Der Satz, daß es kein Objekt ohne Subjekt und deshalb kein transzendentes Objekt geben k ö n n e, ist, wie Sigwart[1] mit einem treffenden Vergleich gesagt hat, nur in demselben Sinne wahr wie der Satz: ein Reiter kann nicht zu Fuß gehen. Es kommt darauf an, was man unter einem „Reiter" versteht.

Andererseits aber ist auch Schuppe[2], der das Transzendente für undenkbar erklärt, insofern im Recht, als ein wirkliches Vorstellen, wie es bei der Trennung des Reiters von seinem Pferde stattfinden kann, bei der Trennung des Objekts vom bewußten Subjekt niemals möglich ist. Es liegt im Begriff des Transzendenten, daß es eine V o r s t e l l u n g davon nicht gibt, sobald man das Immanente als das Vorgestellte definiert hat. Auch falls man nur, wie das bei vielen Begriffen, mit denen wir operieren, geschieht, eine vorstellungsmäßige Stellvertretung für den Begriff des Transzendenten zu bilden sucht, muß man in Widersprüche kommen. Diese Stellvertretung und vollends die Vorstellung selbst fehlt aber auch bei andern Begriffen, z. B. bei dem eines „Raumes" von n Dimensionen, wo niemand die Möglichkeit der Begriffsbildung und ihre Brauchbarkeit zum Aufbau ganzer Wissenschaften bestreitet. Das Problem beginnt immer erst dort, wo es sich um das Sein oder die Realität der unter die Begriffe fallenden Gebilde handelt, genauer: wo die Frage gestellt wird, ob wir zu e r k e n n e n imstande sind, daß transzendente Objekte e x i s t i e r e n. Darüber aber läßt sich eine Entscheidung erst treffen, wenn der Begriff des Erkennens der Wirklichkeit schon feststeht.

Solange man also unter dem Begriff des Transzendenten nichts anderes als den Begriff eines Etwas versteht, von dem die Bestimmung, Bewußtseinsinhalt zu sein oder vorgestellt zu werden, verneint wird, ist dieser Begriff ohne jeden Widerspruch denkbar. Wir dürfen es hier bei der negativen Begriffsbestimmung bewenden lassen, weil es sich um eine zweigliedrige Disjunktion handelt, ein Fall, in dem Definition durch Negation gestattet ist. Den Bewußtseinsinhalt kennen wir, also ist auch der Begriff von etwas, das nicht Bewußt-

[1] Logik, I. 1873, 4. Aufl. S. 48.

[2] Erkenntnistheoretische Logik, 1878, S. 86 ff.

seinsinhalt ist, ein zwar negativer, aber doch genau bestimmter, ein „wohldefinierter“ Begriff, und daher können wir jetzt, nachdem sowohl der Begriff des Immanenten als auch der des Transzendenten klargestellt worden ist, zu einer Behandlung des Grundproblems der Erkenntnistheorie übergehen.

Zweites Kapitel.

Der Standpunkt der Immanenz.

Daß das Transzendente in der nun festgestellten Bedeutung von der Erkenntnistheorie nicht als Voraussetzung hingenommen werden darf, haben wir zu zeigen versucht, und wir können dies mit Rücksicht auf die drei Begriffe des Subjekt-Objekt-Verhältnisses noch einmal so zusammenfassen. Der erste Gegensatz des psychophysischen Subjekts zur räumlichen Außenwelt hat mit dem erkenntnistheoretischen Grundproblem überhaupt nichts zu tun. Das Subjekt des zweiten Gegensatzes, das zuerst eine transzendente Welt als Korrelat zu fordern schien, ist jetzt als immanentes Ich-Objekt erwiesen, und ob man einen Gegensatz der immanenten zur transzendenten Realität annehmen darf, bleibt daher völlig problematisch. Beginnen kann die Transzendentalphilosophie nur mit dem dritten Gegensatz, mit dem Verhältnis des Bewußtseins zu seinem Inhalt oder des erkenntnistheoretischen Subjekts zu den ihm immanenten Objekten. Das Transzendente muß, falls es überhaupt angenommen werden soll, erschlossen sein. Als notwendiger Korrelatbegriff zu einem der drei Subjekte ist es nicht gefordert.

Schlüsse, die zu seiner Annahme führen, hat man oft versucht. Sind sie gültig? Dieser Frage wenden wir uns jetzt zu, und ihre Beantwortung wird die Entscheidung über die erkenntnistheoretische Bedeutung der transzendenten Realität zu bringen haben. Ein anderes Verfahren ist auf dem subjektiven Wege nicht möglich. Gemäß dem Prinzip des erkenntnistheoretischen Zweifels sagen wir: es gibt vielleicht keine transzendente Wirklichkeit als Gegenstand der Erkenntnis. Soll sie angenommen werden, so fällt die Beweis-

last dem zu, der für sie eintritt. Wenn sich also die versuchten Beweise als nicht stichhaltig erweisen lassen, dann gibt es auch keinen Grund mehr, eine transzendente Wirklichkeit zu behaupten.

Wir versuchen nun im Folgenden, darzutun, daß gültige Beweise für ihre Annahme nicht zu führen sind, und zwar werden wir dabei zeigen, daß alle Argumente für das transzendente Sein auf einer Verwechslung der drei verschiedenen Subjektbegriffe beruhen, die wir entwickelt haben. Etwas prinzipiell Neues kann sich daher in diesem Kapitel für die positive Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis nicht ergeben. Aber die Unklarheit über die Probleme, die uns beschäftigen, ist so groß, daß wir ohne ausdrückliche Zurückweisung der wichtigsten Beweisversuche nicht hoffen dürfen, zu vollständiger Klarheit vorzudringen. Wir scheuen deshalb vor einer eingehenden Untersuchung nicht zurück, deren Ergebnis schließlich nur das Folgende ist: wird der Begriff des Bewußtseins oder des erkenntnistheoretischen Subjekts so gefaßt, wie er in der Transzendentalphilosophie allein gefaßt werden darf, dann gibt es keinen Grund, der uns zur Annahme einer bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit zwingen könnte. Es erweist sich vielmehr der Standpunkt der Immanenz, solange wir vom vorstellenden Bewußtsein oder Subjekt ausgehen, als der einzig mögliche. Doch ist auch dies Ergebnis nur vorläufig. Wir wollen damit lediglich zum Ausdruck bringen, daß man unter den üblichen Voraussetzungen zu einer befriedigenden Lösung des Transzendenz-Problems nicht kommen kann. Erst nachdem das geschehen ist, wird im dritten Kapitel die positive Arbeit einsetzen.

I.

Das Transzendente als Ursache.

Der Satz: die Wirklichkeit sei Bewußtseinsinhalt, wird nicht selten für gleichbedeutend gehalten mit dem Satz: die uns bewußte oder gegebene Realität sei nur Erscheinung, und an dies Wort knüpfen sich eine Menge von Versuchen, „hinter" der Sinnenwelt einen realen Grund der Erscheinung anzunehmen. Damit etwas erscheinen könne, so meint man, müsse etwas sein, das erscheint, und dieses sei eben die transzendente Wirklichkeit. Eine solche Argumentation klingt wohl manchem plausibel, aber sie wird

hinfällig, sobald wir uns weigern, den Bewußtseinsinhalt oder die empirische Realität Erscheinung zu nennen, denn sie holt aus einem Begriff ein „analytisches“ Urteil heraus, das nur durch die Bezeichnung in ihn hineingelegt war. Da wir das Wort Erscheinung vermieden haben und statt Phänomenalität Immanenz sagen, brauchen wir die auf das Wort gestützte Argumentation nicht zu widerlegen. Ja, wir müssen auf's schärfste hervorheben: es besteht kein Recht dazu, die uns unmittelbar gegebene Bewußtseinswelt als Erscheinung zu bezeichnen. Mit dem Ausdruck wird unmerklich gerade die metaphysische Voraussetzung eingeführt, die der erkenntnistheoretische Zweifel in Frage stellt. Es läßt sich sehr wohl denken, daß wir in den immanenten Objekten das Sein „an sich“ zu sehen haben, weil es eine andere Realität nicht gibt. Nur dann dürften wir das Wort Erscheinung für die immanente Wirklichkeit gebrauchen, wenn es so viel heißen sollte, als daß die Bewußtseinswelt für ein Subjekt da ist, dem sie erscheint. Hat aber der Ausdruck diese Bedeutung, so läßt sich daraus nicht mehr auf eine transzendente Realität schließen. Erscheinung ist dann lediglich ein anderer Name für die Bewußtseinswelt oder die immanenten Objekte und steht nicht im Gegensatz zur Realität.

Doch man wird sagen, auf das Wort komme es selbstverständlich nicht an. Man meine damit nur, daß der Bewußtseinsinhalt, wie alles in der wirklichen Welt, eine Ursache haben müsse, und daß diese allein in einer transzendenten Realität zu finden sei. Wenn jemand die Empfindung einer Farbe oder eines Tones hat, so ist die Empfindung freilich bedingt durch einen Erregungszustand seiner Gesichts- oder Gehörnerven und insofern „subjektiv“. Aber für dies Subjektive sucht man mit Recht eine causa efficiens, und man findet sie in Schwingungen eines räumlichen Substrats, die von außen her die Netzhaut oder das Trommelfell treffen. Die Empfindungen als Bewußtseinsinhalte sind also zwar vom Subjekt abhängig, die Schwingungen jedoch existieren als ihre Ursache unabhängig davon.

Ist das etwa unrichtig? Gewiß nicht. Der Gedanke findet sich in jedem Lehrbuch der Physiologie, und die Erkenntnistheorie hat, solange es sich dabei um eine physiologische Behauptung handelt, weder dafür noch dagegen etwas zu sagen. Doch an den Gedanken knüpft sich auch eine „philosophische“ Erwägung. Es

scheint nach den physiologischen Tatsachen zwar richtig, daß man die Dinge nicht unmittelbar so kennt, wie sie „an sich“ sind, sondern nur, wie sie erscheinen, d. h. die Dinge selbst sind nicht farbig, nicht hart oder weich, sondern sie bewirken nur, daß wir sie so empfinden. Der Physiologe freut sich also, dasselbe entdeckt zu haben, was große Philosophen ebenfalls gelehrt, oder genauer: er ist in der angenehmen Lage, rein spekulativen und daher doch immer unsicheren Behauptungen die feste Basis naturwissenschaftlicher Empirie zu verleihen. Er kann die Resultate erkenntnistheoretischer Untersuchungen so weit bestätigen, daß die Dinge, wie wir sie wahrnehmen, nur Erscheinungen oder Zeichen sind. Niemals aber wird es ihm einfallen, die Existenz der Dinge selbst zu bezweifeln. Er weiß: aus Nichts wird Nichts. Falls die Dinge nicht da wären, so würden auch ihre Wirkungen, die Empfindungen nicht da sein können. Die Annahme der Dinge an sich oder der vom Subjekt in jeder Hinsicht unabhängigen, transzendenten Realität ist also durch „das Kausalitätsgesetz“ naturwissenschaftlich bewiesen. Wie die Empfindungen der Farbe oder des Tons ist die ganze gegebene Welt „Erscheinung“. Aber ebenso gewiß liegt etwas „dahinter“, das erscheint, und das nicht selbst wieder nur Erscheinung sein kann. So zwingt uns die Naturwissenschaft, die hier zu Worte kommt, vom Immanenten aufs Transzendente zu schließen. Nähmen wir keine transzendente Realität an, so hätte der ganze Bewußtseinsinhalt keine Ursache, also für den Standpunkt der Immanenz wäre die Wirklichkeit so viel wie ein Wunder. Gegen dieses Argument kommen idealistische Phantastereien nicht auf. Begründen wir die Transzendentalphilosophie auf die Physiologie, dann muß sich alles wenden. Es gibt wirklich nichts Einfacheres als diesen Gedankengang: hier ist ein Tisch; seine Farbe, seine Härte, seine Temperatur usw., das alles ist subjektiv, Bewußtseinsinhalt, bloße Empfindung, immanent. Daran dürfen wir gewiß nicht zweifeln. Aber das alles ist zugleich nur Wirkung des Tisches, wie er an sich, unabhängig von jeder Empfindung des Subjekts besteht. Ohne transzendenten Tisch gäbe es auch keinen immanenten Tisch. Folglich darf man den einen so wenig wie den andern in Frage stellen.

Was haben wir zu diesem „Realismus“, der sehr verbreitet ist, zu sagen? Es sollte eigentlich nicht nötig sein, zu zeigen, daß ein Gedankengang von solcher Art die Fragen, die wir hier behandeln,

überhaupt nicht berührt. Aber es gibt so viele „Beweise“ für den erkenntnistheoretischen Realismus, in denen Argumente von dieser Gattung, mehr oder weniger versteckt, eine Rolle spielen, daß es notwendig ist, ausdrücklich klar zu legen, warum die angedeuteten Argumente mit dem Transzendenzproblem nicht in Verbindung gebracht werden dürfen, und deswegen stellen wir fest, was die Physiologie in Wahrheit lehrt, und was daraus nicht folgt.

Die Sinnesempfindungen oder Wahrnehmungen sind abhängig vom Subjekt. Ihre Ursache dagegen ist davon unabhängig. Das ist alles, was hier aus der Physiologie in Betracht kommt, und das bestreitet wohl kein Mensch. Aber von welchem „Subjekt“ ist bei dieser Abhängigkeit oder Unabhängigkeit die Rede? Es liegt auf der Hand: der Gegensatz von Subjekt und Objekt im Sinne einer physiologischen Auseinandersetzung ist nicht der erkenntnistheoretische Gegensatz, sondern der meines Körpers zu andern Körpern oder der des psychophysischen Subjekts zu seiner räumlichen Umgebung. Wollte die Physiologie ihren Untersuchungen ein anderes Subjekt-Objekt-Verhältnis zugrunde legen, so würden ihre Sätze naturwissenschaftlich sinnlos werden. Es findet demnach nach den Lehren der Physiologie nicht etwa eine Wirkung der Dinge auf das Bewußtsein oder das erkenntnistheoretische Subjekt, sondern auf einen Körper statt, und im übrigen ist die „objektive“ Welt des Physiologen, soweit sie überhaupt Realität besitzt, Bewußtseinsinhalt, d. h. die Art ihres Seins ist genau dieselbe wie die der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit. Das folgt aus unsern früheren Darlegungen über die Immanenz alles räumlichen Seins als völlig selbstverständlich. Es handelt sich also unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten bei dem physiologischen Vorgang um die Wirkung zweier immanenter Objekte, zweier Teile des Bewußtseinsinhaltes aufeinander. Die Physiologie könnte, falls das nötig wäre, zwar die Existenz der das psychophysische Subjekt räumlich umgebenden Außenwelt beweisen. Jede andere Leistung für die Klarlegung der Subjekt-Objekt-Verhältnisse aber ist ihr als einer Naturwissenschaft versagt. Wenn sie die Schwingungen eines körperlichen Substrates als Ursache der Empfindungen, also psychischer Vorgänge, bezeichnet, so mag sie diesen, gerade naturwissenschaftlich nicht ganz unbedenklichen Ausdruck gebrauchen, weil innerhalb ihres speziellen Arbeitsgebietes daraus vielleicht

keine Mißdeutungen entstehen werden. Jede erkenntnistheoretische Folgerung aus dieser Lehre oder gar ihre Umbildung zu einem physiologischen Idealismus, wie man diesen Standpunkt nennen könnte, ist unzulässig, denn der Physiologe kennt streng genommen nur Ursachen der Nerven- und Gehirnerregung. Die „Subjektivität" der Empfindungen im physiologischen Sinne, d. h. die Abhängigkeit von den körperlichen Sinnesorganen, hat mit dem, was der Erkenntnistheoretiker unter Subjektivität als der Abhängigkeit vom erkenntnistheoretischen Subjekt versteht, nichts als den Namen gemein. Was außerhalb und was innerhalb des Leibes vorgeht, beides ist „im" Bewußtsein oder immanentes Objekt, und das eine ist genau in demselben Sinne wirklich wie das andere. So wenig wie der physiologische „Idealismus", so wenig ist daher auch der physiologische „Realismus" eine haltbare Erkenntnistheorie.

Wir würden diese selbstverständlichen Sätze nicht ausdrücklich erörtert haben, wenn es sich dabei nicht um Beseitigung eines noch immer weit verbreiteten Irrtums handelte. Nicht nur in naturwissenschaftlichen Schriften, sondern auch in den Werken bedeutender philosophischer Denker, z. B. Otto Liebmanns [1], lesen wir von einer Verifikation idealistischer Ansichten durch Physik und Physiologie. Es kann dem gegenüber nicht scharf genug hervorgehoben werden, daß erkenntnistheoretische Ansichten über Immanenz oder Transzendenz durch die Naturwissenschaften nicht nur nicht zu widerlegen, sondern auch nicht zu bestätigen sind. Die Physiologie darf weder für den erkenntnistheoretischen Realismus noch für den erkenntnistheoretischen Idealismus Partei ergreifen. Sie kann das so wenig wie die Mathematik oder die Chemie. Der Satz der Immanenz ist, richtig verstanden, eine Wahrheit von viel größerer Gewißheit, als irgend eine naturwissenschaftliche Theorie sie besitzt.

Wollte man die Resultate der Sinnesphysiologie erkenntnistheoretisch deuten, so würde man dadurch auf die seit Demokrit immer wieder gemachte und besonders durch Locke populär gewordene Scheidung der „sekundären" von den „primären" Qualitäten kommen. Sie hat in anderem Zusammenhange auch eine erkenntnistheoretische Bedeutung und ist für die Naturwissenschaft dort wertvoll, wo es sich darum handelt, Qualitäten auf Quantitäten

[1] Vgl. Zur Analysis der Wirklichkeit, 1875, 2. Aufl. 1880, S. 39 ff

zurückzuführen. Mit dem Problem der Transzendenz aber hat sie nicht das Geringste zu tun. Die Ansicht, daß die ,,sekundären" Qualitäten, wie Farbe, Ton, Temperatur, der Welt der ,,Erscheinung", die primären, wie Ausdehnung, Lage, Bewegung, dem ,,Ding an sich" angehören, besitzt nur noch ein historisches Interesse und sollte gerade durch den konsequent durchgeführten Satz der Immanenz als definitiv überwunden gelten. Das Quantitative ist ebenso wie das Qualitative Bewußtseinsinhalt. Auch ein nur mit ,,primären Qualitäten" ausgestattetes ,,Ding" wäre, falls es für sich existierte, jedenfalls ein Ding im immanenten Raum und somit selbst immanent. Es dürfte daher niemals zur transzendenten Ursache des Immanenten gemacht werden. Die Physiologie als Spezialwissenschaft von einem Teil der Körperwelt sollte überhaupt nur von immanenten Ursachen reden. Falls sie andere Ursachen zu kennen glaubt, befindet sie sich in Unklarheit über ihre eigenen wissenschaftlichen Grundlagen. Und sogar wenn man das bestreiten wollte, würde man die Physiologie der Sinnesorgane doch nicht zur Entscheidung des Transzendenzproblems heranziehen können, denn ihr ,,Subjekt" ist der Leib, ihr ,,Objekt" dessen räumliche Umgebung, und das Eine ist, wie wir wissen, genau so real wie das Andere. Entweder sind beide immanent oder beide transzendent. Nie aber ist das ,,Subjektive" der Physiologie das Immanente und ihr ,,Objektives" das Transzendente im erkenntnistheoretischen Sinn dieser Wörter.

Um die Bedeutungslosigkeit der Physiologie für das Problem der Transzendenz völlig klarzulegen, wird es vielleicht gut sein, noch einen Schritt weiter zu gehen. Es hat vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus keinen Sinn, Dinge für real zu erklären, die nur mit ,,primären", also quantitativen Bestimmungen, wie Ausdehnung, Lage, Bewegung, ausgestattet sind und dann die Ursachen der Empfindungen sein sollen. Allein der metaphysische Materialismus kann solche ,,Dinge" für Wirklichkeiten halten. Im wirklichen Bewußtseinsinhalt, von dem wir als ursprünglicher Realität ausgehen, kommen Quantitäten ohne Qualitäten niemals vor. Qualitäten sind auch in keiner Weise weniger real als Quantitäten, und man darf deshalb vom Standpunkt der ,,voraussetzungslosen" Erkenntnistheorie die farblose, tonlose, temperaturlose Welt der mechanischen Naturwissenschaft weder als immanente noch als transzendente Realität gelten lassen, sondern man sollte in ihr lediglich ein Produkt wissen-

schaftlicher Abstraktion, d. h. eine begriffliche, unwirkliche Welt finden. Sie zur Ursache der uns bekannten Sinnenwelt machen, bedeutet soviel wie ein „Wunder" annehmen, denn das widerspräche in der Tat dem Kausalprinzip. Nicht der erkenntnistheoretische, sondern allein der physiologische Idealismus, der für den Realismus eintritt, setzt sich mit den Grundsätzen der Naturwissenschaft in Widerspruch. Wird, wie sich nicht bezweifeln läßt, nur die ursprüngliche Einheit des Quantitativen und Qualitativen als Wirklichkeit von uns unmittelbar erfahren oder „erlebt", und ist daher die Scheidung der beiden Bestandteile erst durch die wissenschaftliche Bearbeitung vollzogen, dann muß es als eine für die Spezialwissenschaften zwar vielleicht unschädliche, erkenntnistheoretisch jedoch ganz unzulässige metaphysische Umdeutung einer physiologischen Theorie gelten, daß Qualitäten durch Einwirkung der quantitativen Welt auf die Sinnesorgane entstehen sollen. Bei der Behauptung, die unmittelbar gegebene Einheit des Qualitativen und Quantitativen, also die ursprünglich erlebte Wirklichkeit, werde erst durch das Zusammentreffen zweier rein quantitativ bestimmter Gebilde wirklich, läßt sich nichts denken, was verständlich wäre. Die unmittelbare Erfahrung überragt alle Abstraktionsprodukte an Wirklichkeitsgehalt und ist niemals als aus ihnen hervorgegangen zu begreifen. So geläufig die Ansicht noch sein mag, daß Licht erst durch ein Auge entstehe, so widersinnig ist sie unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Nur der Materialismus könnte eine solche Behauptung aufstellen, und er käme damit in all die Absurditäten hinein, die dem Materialismus überhaupt anhaften. So armselig, wie diese Metaphysik das Reale denkt, ist es in keinem seiner Teile. Darüber kann jeder unbefangene Blick auf unsere Umgebung uns belehren. Den Namen des Realismus verdienen solche Begriffsgespinste, die vielen für realistisch gelten, gewiß nicht. Dabei braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß auch Du Bois-Reymonds „Ignorabimus" den Materialismus einschließt. Das viel zitierte Wort erklärt zwar das Werden des Qualitativen aus dem Quantitativen für unbegreiflich, zweifelt aber nicht an dem wirklichen Entstehen. Auch hier wird also ein Wunder statuiert. Erst die Einsicht, daß man nicht fragen darf: wie entsteht aus Atomen Empfindung, sondern nur: wie kommen wir, denen Sinnesqualitäten unmittelbar gegeben sind, dazu, Atombegriffe zu bilden, hebt den

Materialismus auf und führt uns den Weg, auf dem wir die Wunder aus der Naturauffassung beseitigen. Dieser Weg aber muß beim Standpunkt der Immanenz enden. So allein wird man der Fülle und der Mannigfaltigkeit des Wirklichen gerecht.

Die Ablehnung jeder metaphysischen Umdeutung der physiologischen Theorien steht mit der Physiologie als Spezialwissenschaft gewiß nicht im Widerspruch. Man kann zeigen, daß Dinge, die das psychophysische Subjekt räumlich umgeben, ihre Reize nur durch Sinnesorgane bis zum Gehirn des Menschen schicken und dort Erregungszustände hervorrufen, die man als notwendige Bedingungen für die Wahrnehmung der betreffenden Objekte durch das psychophysische Subjekt hält, aber niemals lassen sich hieraus irgendwelche Folgerungen für die Spaltung der Welt in ein „primäres" quantitatives und in ein „sekundäres" qualitatives Reich ziehen, denn damit kommt man zu Behauptungen, welche die Physiologie wie jede andere empirische Wissenschaft von der Körperwelt als einer Wirklichkeit geradezu aufheben. Stets muß die Physiologie sowohl die Sinnesorgane wie auch die in ihrer Umgebung befindlichen Körper als qualitativ bestimmte reale Dinge schon voraussetzen, und zwar so, wie sie im Bewußtsein unmittelbar als Wirklichkeiten gegeben sind. Als rein quantitative Atomkomplexe ohne qualitative Differenzen besäßen sie gerade für den Physiologen keine der Eigenschaften, aus denen ihre Fähigkeit zur Uebertragung der Reize nach dem Gehirn noch verständlich wäre. Die Sinnesorgane und das Gehirn würden anderer Sinnesorgane und eines andern Gehirns bedürfen, um zu den qualitativ bestimmten Dingen zu werden, die wir alle kennen, und das gäbe einen sinnlosen regressus in infinitum. Jede Spezialwissenschaft, welche die unmittelbar gegebene räumlich-zeitliche Sinnenwelt in ihrem Realitätscharakter nicht unangetastet läßt, untergräbt damit den Boden, auf dem sie arbeitet. Darf diese immanente Wirklichkeit nur als „Erscheinung" eines „dahinter" liegenden Realen gelten, dann ist den empirischen Wissenschaften Wirklichkeitserkenntnis überhaupt versagt.

So kommen wir zu dem Ergebnis: alle die Schwierigkeiten der Wirklichkeitsauffassung, welche zu unlösbaren metaphysischen Problemen führen, wird man in den Spezialwissenschaften nur dadurch vermeiden, daß man auf dem Boden der i m m a n e n t e n Realität bleibt, sich also hütet, den Inhalt von Begriffen, die der Naturwissenschaft

unentbehrlich sind, wie der einer rein quantitativen, von allen Qualitäten befreiten „Materie", zu Realitäten zu hypostasieren und in ihnen dann die „wahre" Wirklichkeit zu sehen, welche die Qualitäten erst hervorbringen soll [1]. Die Theorien der empirischen Wissenschaften sind an Immanentem und für Immanentes gebildet und werden daher sofort zum Unsinn, wenn man aus ihnen Metaphysik macht. Auch deswegen müssen wir in unserem Fall die physiologische „Subjektivität" sorgfältig von der erkenntnistheoretischen trennen, was leicht ist, sobald man an die Trennung des psychophysischen vom erkenntnistheoretischen Subjekt denkt. Ist dies aber geschehen, dann läßt sich auf Grund der Physiologie kein Beweis mehr für transzendente Ursachen der Sinnesqualitäten führen.

Hat man einmal jede erkenntnistheoretische Verwertung des physiologischen „Idealismus" als unzulässig erkannt, so werden damit auch eine Anzahl von weiteren, oft gebrauchten Argumenten, die man gegen den Satz der Immanenz ins Feld zu führen pflegt, hinfällig, und es wird gut sein, noch einige von ihnen ausdrücklich hervorzuheben, die besonders populär sind.

Die Behauptung, daß durch den erkenntnistheoretischen Idealismus das reale Leben zu einem „Traum" oder zu einer „Illusion" werde, pflegt auf den „gesunden Menschenverstand" seine Wirkung niemals zu verfehlen, und es ist daher nicht schwer, alle idealistischen Theorien vor einem erkenntnistheoretisch ungeschulten Publikum ins Lächerliche zu ziehen. Darf man darin aber auch ein wissenschaftlich haltbares Argument erblicken? Wir haben früher die aus nicht erkenntnistheoretischen Gründen hervorgegangene Umdeutung der empirischen Realität in einen „Schleier", wie sie z. B. bei Schopenhauer vorliegt, von dem Satz der Immanenz geschieden, und wir werden daher auch jeden Versuch, den erkenntnistheoretischen Idealismus durch seine angeblichen wirklichkeitsfremden „Konsequenzen" ad absurdum zu führen, leicht abwehren. Wer das Leben mit einem Traum vergleicht und den erkenntnistheoretischen Idealismus einen Traumidealismus nennt, kann das tertium comparationis nur darin finden, daß für den Träumenden wie für den Idealisten die Dinge im Raume, von denen sich beide um-

---

[1] Vgl. meine Abhandlung: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, 1900, S. 78 ff.

geben glauben, nicht wirklich vorhanden sind. Die Bezeichnung des erkenntnistheoretischen Idealismus als Traumidealismus wäre also nur dann berechtigt, falls der Idealist behauptete, daß die Dinge außerhalb seines Leibes nicht existieren, sondern daß durch Erregungszustände der Nerven und des Gehirns nur der Schein entstehe, als ob außerhalb des psychophysischen Ich noch andere Körper da seien. Traumidealismus wäre demnach der physiologische Idealismus oder die unsinnige Ansicht zu nennen, daß dem eigenen Körper, vielleicht auch nur dem eigenen Zentralnervensystem, eine andere Art des Seins zukäme als der übrigen Welt im Raum. Allenfalls könnte dieser Terminus für eine spiritualistische Metaphysik gebraucht werden, welche die körperliche Sinnenwelt für Schein oder für das Produkt einer transzendenten Seele erklärt. Aber schon hier würde der Vergleich mit dem Traume nicht mehr recht stimmen, denn wenn jemand träumt, so fehlen ja nur die Dinge außerhalb des Leibes, von denen er sich umgeben glaubt; Erregungszustände der eigenen Nerven und des Gehirns sind beim Träumen der Art nach ebenso vorhanden wie beim Wachen. Das Leben mit einem Traum zu vergleichen, möge man den Poeten überlassen. Wissenschaftlich wird man mehr Recht haben, mit Riehl[1] den Traum ein unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen als umgekehrt das wache Leben einen Traum zu nennen. Doch, wie es sich auch damit verhalten möge, das Wort „Traumidealismus" ist jedenfalls eine grundverkehrte Bezeichnung für den Standpunkt der Immanenz, da dieser den Sinn hat, die Wirklichkeit, in der wir leben, gerade nicht zur bloßen „Erscheinung" eines dahinter liegenden metaphysischen Wesens verflüchtigen zu lassen.

Nicht minder verfehlt ist die Ansicht, daß unser Standpunkt der eines „absoluten Illusionismus" sei, denn auch dieser Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn der Idealismus die Existenz der Außenwelt in der eigentlichen Bedeutung des Wortes bestritte, d. h. bezweifelte, daß die Körper, die mich räumlich umgeben, die Dinge außer uns, ebenso real sind, wie ich selbst bin. Dies aber tut er so wenig, daß er vielmehr gerade in der uns räumlich umgebenden unmittelbar vorgefundenen Sinnenwelt die unbezweifelbare Wirklichkeit erblickt und sich daher weigert, den Bewußtseinsinhalt zu einem Sein zweiten Grades herabsetzen zu lassen, wie der

[1] Vgl. Kritizismus II, 2, S. 131.

erkenntnistheoretische „Realismus“ es will. Leider hat auch ein in vieler Hinsicht verdienstvoller Denker wie E. von Hartmann sich in seiner Bekämpfung des erkenntnistheoretischen Idealismus nicht wesentlich über das Niveau des physiologischen Realismus erhoben. In das Grundproblem der Erkenntnistheorie, insbesondere in das Wesen der Frage nach der transzendenten Realität, ist er so wenig eingedrungen wie alle die andern, die den Standpunkt der Immanenz für „Illusionismus“ halten [1]. Dieser Name würde besser für seinen eigenen metaphysischen Realismus passen, denn der „Realist“ ist in der Tat auf dem Wege, die unmittelbar erlebte und bewußte Realität zu einer Illusion zu machen, um das „wahrhaft“ Wirkliche in einem zur Welt der Erfahrung lediglich Hinzu g e d a c h t e n zu erblicken. Für den Standpunkt der Immanenz ist gerade die „realistische“ Wirklichkeit, d. h. das transzendente Sein, eine Täuschung oder ein Produkt der Einbildungskraft. Der unmittelbar gegebene Bewußtseinsinhalt dagegen kann unter keinen Umständen eine Illusion sein, und wer daher für die Ansicht, die in ihm die einzige Wirklichkeit sieht, eine Bezeichnung wie absoluten Illusionismus für passend hält, scheidet sich selbst als Teilnehmer an der Diskussion aus. Die idealistische Transzendentalphilosophie lehnt jede Verwandtschaft mit metaphysischen Spielereien, die den Namen Traumidealismus oder Illusionismus verdienen, auf das entschiedenste ab, und sie hat daher das Recht, alle gegen diese Spielereien gerichteten und sehr wohlfeilen Argumente zu ignorieren. Ja, man kann sagen: wenn der erkenntnistheoretische Realismus, der notwendig ein metaphysischer Realismus ist, den erkenntnistheoretischen Idealismus durch Bezeichnungen wie Traumidealismus und Illusionismus bekämpft, arbeitet er überhaupt nicht mehr mit p h i l o s o p h i s c h e n , sondern nur noch mit „n a i v“ realistischen Argumenten, und diese lassen sich vielleicht gegen den physiologischen „Idealismus“, niemals aber gegen den Standpunkt der Immanenz als Waffen gebrauchen.

---

[1] Vgl. E. von H a r t m a n n , Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889, S. 57 ff. Die ausführliche Kritik meiner Erkenntnistheorie, die Arthur D r e w s unter dem Titel: „Der transzendentale Idealismus der Gegenwart“ in den Preußischen Jahrbüchern, Bd. 117, 1904, S. 193—224, gegeben hat, ist vom Standpunkt Hartmanns aus geschrieben und kommt daher zu einem völlig ablehnenden Resultat. Doch sind nicht a l l e ihre Mißverständnisse auf Rechnung Hartmanns zu setzen.

So muß in jeder Hinsicht klar sein, warum die physiologische Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen den Vorstellungsidealismus weder zu stützen noch zu widerlegen vermag. Wir können unser Ergebnis dahin verallgemeinern, daß durch eine naturwissenschaftliche oder irgend eine s p e z i a l w i s s e n s c h a f t l i c h e Theorie ein Beweis für die Existenz einer transzendenten Realität überhaupt nicht zu führen ist. Jede naturwissenschaftliche wie jede spezialwissenschaftliche Theorie steht notwendig auf dem Boden des empirischen Realismus, dessen Begriff wir zwar erst später genau bestimmen können, der aber jetzt schon so weit feststeht, daß wir sagen dürfen: für ihn ist das Problem der Transzendenz noch gar nicht sichtbar geworden, und er muß daher im Prinzip unfähig sein, die Entscheidung erkenntnistheoretischer Fragen zu beeinflussen.

Soll ein Beweis für die transzendente Wirklichkeit durch den Kausalitätsbegriff zustande kommen, so wird es sich darum handeln, nachzuweisen, daß, damit das Bewußtsein einen Inhalt haben könne, die Wirkung eines Transzendenten auf das erkenntnistheoretische Subjekt angenommen werden muß, auf das Bewußtsein im Gegensatz zu seinem Inhalt oder auf das „Bewußtsein überhaupt", das als Form des immanenten Seins allein übrig bleibt, wenn der gesamte Bewußtseinsinhalt als Objekt angesehen wird. Hat diese Frage nach einer Ursache des Bewußtseinsinhaltes einen Sinn? Selbstverständlich ist es nicht möglich, hier eine ausgeführte Theorie des Kausalprinzips zu geben. Wir müssen uns auf einige Andeutungen beschränken, die nur das ausdrücklich hervorheben sollen, was im Grunde genommen jedem bekannt ist. Aber schon dies genügt zur Entscheidung der Frage, auf die es hier allein ankommt.

Werden wir aufgefordert, zu erklären, was wir unter einer „Wirkung" verstehen, so können wir auf Veränderungen hinweisen, die wir in der immanenten Sinnenwelt beobachten. Jede Veränderung wird hier angesehen als Wirkung eines Vorgangs auf den andern. Die Frage, wie man sich die Wirkung genauer zu denken habe, berührt uns hier nicht. Nur die Tatsache können wir feststellen, daß es sich dabei immer um die z e i t l i c h e Aufeinanderfolge zweier Zustände handelt, die mit dem Gedanken verbunden wird, daß die Zustände aufeinander folgen müssen, oder daß ein „notwendiger" Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Und ferner können wir

feststellen, daß, wie man auch über die Transzendenz der wirklichen Dinge denken mag, jedenfalls die Ursache und das Bewirkte dieselbe Art der Realität haben. Für den erkenntnistheoretischen Idealisten sind sie beide Bewußtseinsinhalte und nichts weiter. Für den erkenntnistheoretischen Realisten dagegen sind sie beide Erscheinungen von transzendenten Dingen. Wollen wir nun den Begriff eines ursächlichen Verhaltens so anwenden, daß wir für den Bewußtseinsinhalt eine Ursache annehmen, die selbst nicht Inhalt des Bewußtseins ist, so stoßen wir auf Schwierigkeiten. Ursache und Bewirktes haben dann gerade nicht mehr dieselbe Art der Wirklichkeit. Die Ursache existiert transzendent, das Bewirkte dagegen immanent. Können wir unter diesen Umständen noch den Begriff der „Wirkung" anwenden, der uns aus dem täglichen Leben und aus den Einzelwissenschaften geläufig ist? Es erweist sich das schon deshalb als ausgeschlossen, weil unter dieser Voraussetzung der kausale Vorgang nicht mehr als ein zeitliches Geschehen gedacht werden dürfte. Oder man müßte annehmen, daß die Ursache in einer transzendenten, das Bewirkte dagegen in einer immanenten Zeit aufträte, um den Begriff der Zeit überhaupt beizubehalten. Will man also vom Bewußtseinsinhalt auf seine transzendente Ursache schließen, dann ist der in den empirischen Wissenschaften verwendete Begriff der Ursache jedenfalls nicht brauchbar. Ein anderer Kausalitätsbegriff aber bleibt ganz problematisch. Er könnte nur auf dem Wege gerechtfertigt werden, daß man zeigt: der Begriff der Ursache, den die Einzelwissenschaften verwenden, genügt überhaupt nicht. Das aber wird sich dann allein begründen lassen, wenn man irgend eine transzendente Realität, die mit der immanenten Realität kausal verbunden werden soll, schon voraussetzt. Sonst veranlaßt der Begriff der Ursache uns nicht, das Gebiet des immanenten Seins zu verlassen.

Ferner können wir dies feststellen: wenn wir nach der Ursache eines Vorganges in der Wirklichkeit fragen, so wird unser Kausalitätsbedürfnis nur befriedigt, falls wir einen andern Teil der Wirklichkeit als Ursache angeben können, und für diesen Teil suchen wir wieder einen andern Teil der Wirklichkeit als Ursache, und so müßten wir fortfahren bis ins „Unendliche". Wir fragen überhaupt nach einer Ursache immer nur bei einem Teil der Wirklichkeit. Für das unendlich oder endlich gedachte Wirklichkeitsganze dürfen wir nicht

mehr nach einer Ursache fragen, weil ja das Ganze, wie wir es auch denken mögen, dann eben noch nicht das Ganze wäre. Nun behauptet der erkenntnistheoretische Idealismus, daß alle Wirklichkeit Bewußtseinsinhalt ist, will aber damit nur die Art des realen Seins charakterisieren, ohne den Begriff des Weltganzen irgendwie ontologisch zu bestimmen [1]. Gewiß müssen wir nach der Ursache jedes Teils des Bewußtseinsinhaltes fragen, aber diese Ursache kann immer wieder nur ein anderer Teil des Bewußtseinsinhaltes sein. Auf die Frage nach einer Ursache des „ganzen Bewußtseinsinhaltes" braucht der erkenntnistheoretische Idealist sich nicht einzulassen. Sie ist für ihn gleichbedeutend mit einer Frage nach der Ursache des Wirklichkeitsganzen, und diese Frage hat für ihn keinen Sinn, denn in das Ganze ist jede Ursache schon mit eingeschlossen.

Wie aussichtslos es ist, mit Hilfe des Ursachenbegriffes zum transzendenten Sein vorzudringen, kann man endlich noch von einer andern Seite her beleuchten. Die Versuche, die dabei gemacht werden, kommen im Grunde auf dieselben Gedanken hinaus, mit denen man den Beweis für die Existenz eines außerweltlichen Gottes führen möchte, und die heute in der wissenschaftlichen Philosophie allgemein als verfehlt gelten. Genau so verfehlt wie sie sind alle Gedanken, die eine transzendente Ursache für notwendig halten, um die immanente Sinnenwelt zu erklären. Selbst wenn wir nämlich zugeben wollten, daß die Bewußtseinswirklichkeit in ihrer Totalität der Ursache bedarf, und voraussetzen, es sei eine transzendente Realität anzunehmen, welche diese Ursache bildet, so müßte doch sofort weiter gefragt werden, warum wir denn nicht auch für jenes Transzendente nach einer Ursache suchen, die dafür nach dem Kausalprinzip notwendig ist. Und falls dann eine solche neue Realität, die man als übertranszendent bezeichnen könnte, angenommen wäre, so müßte das Kausalitätsprinzip für sie von neuem eine transzendente Ursache fordern. Wir kämen also auf diesem Wege nie zur letzten Ursache. Sagt man dagegen, die Fortsetzung der Reihe ins Unendliche sei nicht notwendig, sondern irgendwo müsse man mit dem Kausalprinzip Halt machen, dann besteht kein Grund, warum die „letzte" Ursache nicht schon die Sinnenwelt selbst sein soll, und warum man von ihr aus einen Schritt ins Transzendente

[1] Vgl. oben S. 57.

auf Grund des Ursachenprinzipes überhaupt für notwendig hält. Will man es vermeiden, bei dem Gottesbeweis, der mit Hilfe des Ursachenbegriffes geführt wird, nicht nur zu einem Gott, sondern außerdem zu einem Gott dieses Gottes und dann zu noch einem Gott zu kommen, der diesen Gott des Gottes geschaffen hat, dann bleibt man von vorneherein bei der Welt als dem letzten Glied in der Ursachenreihe stehen. Ebenso wird man es aufgeben müssen, nach irgend einer andern transzendenten Ursache für die immanente Wirklichkeit zu fragen. Sie ist in ihrer Totalität das, was eine Ursache nicht mehr haben kann, und für jeden ihrer Teile kommen nur immanente Ursachen in Betracht.

Genau so wenig aber wie die Annahme eines transzendenten Objekts als Ursache des Bewußtseinsinhaltes berechtigt ist, so entschieden weisen wir auch die Meinung zurück, es müsse nach erkenntnistheoretisch-idealistischer Ansicht das Bewußtsein oder das Subjekt als Ursache seines Inhalts betrachtet werden. Der erkenntnistheoretische Idealismus hat, wie schon wiederholt gesagt wurde, mit der Metaphysik des Spiritualismus nichts gemein. Das Bewußtsein als Subjekt ist keine transzendente Seele; es ist überhaupt keine Realität, und selbst wenn es eine wäre, so würde doch eine Wirkung, die von einem transzendenten Subjekt kommt, ebenso unbegreiflich sein wie die von einem transzendenten Objekt ausgehende, ein Satz, den weiter auszuführen nicht nötig ist, weil er kaum bestritten werden wird. Kurz, das Prinzip der Kausalität, das wir kennen und sonst in der Wissenschaft verwerten, führt uns in keiner Richtung über die immanente zu einer transzendenten Realität hinaus.

II.

Das Transzendente als Ergänzung.

Doch man hat am Bewußtseinsinhalt noch in anderer Hinsicht Eigenschaften gefunden, die es als undenkbar erscheinen lassen sollen, daß er das einzige Wirkliche sei. Er stelle sich, so sagt man, einer genaueren Betrachtung dar als ein völlig regelloses, fortwährend unterbrochenes und wieder neu einsetzendes Spiel von Vorstellungen. Ein kontinuierliches Geschehen komme in ihm überhaupt nicht vor, dürfe also nach idealistischer Ansicht auch nicht als vorhanden betrachtet werden. Der Standpunkt der Immanenz mache die Wirk-

lichkeit zu einem Haufen regelloser Fragmente. Nun sei aber ein ununterbrochenes Reales unentbehrlich, um die vereinzelten unregelmäßigen Bestandteile des Bewußtseinsinhalts darauf zu beziehen und in unsere Erfahrung Ordnung und Einheit zu bringen. Wissenschaft, so wird dieser Gedanke meist gewendet, läßt sich aus dem bloß immanenten Sein nicht gewinnen. Wer eine Theorie aufstellen will, ist gezwungen, Elemente aufzunehmen, die er niemals direkt erfahren hat. Er muß also seinen Bewußtseinsinhalt durch nicht wahrgenommene Bestandteile ergänzen. So scheint eine transzendente Realität unentbehrlich, um aus dem Haufen von immanenten Bruchstücken ein zusammenhängendes Wirklichkeitsganzes zu machen.

Gedanken dieser Art sind öfter, z. B. von Volkelt[1], in so erschöpfender Weise ausgeführt worden, daß wir auf sie nicht näher einzugehen brauchen. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß sie in einem prinzipiell andern Verhältnis zum Transzendenzproblem stehen als die Theorien, die der Physiologie der Sinnesorgane entnommen sind, und die eine transzendente Ursache für immanente Realitäten fordern. Sie können jedenfalls so formuliert werden, daß sie keine metaphysisch-materialistischen Voraussetzungen enthalten und sich damit von vorneherein als untauglich zur Behandlung des Transzendenzproblems erweisen. Freilich wird der Begriff eines kontinuierlichen Wirklichkeitszusammenhanges stets besser auf die Körperwelt als auf das Seelenleben passen, denn ob das psychische Sein nicht allein in dem besteht, was den einzelnen Individuen zum Bewußtsein kommt, oder ob man auch das Seelenleben durch Vorgänge ergänzen muß, die den realen Subjekten nicht bewußt sind, das darf zum mindesten als Streitfrage gelten, und jedenfalls ist nur die Voraussetzung einer kontinuierlichen Körperwelt für alle Denker selbstverständlich. Insofern fehlt auch hier eine gewisse physikalische Bevorzugung des Physischen nicht. Doch, so lange man die Körper nicht materialistisch mit einem quantitativ gedachten Atomkomplex oder einem andern Abstraktionsprodukt identifiziert, sondern sie als das gelten läßt, was wir alle als die uns umgebende räumliche Sinnenwelt kennen, hat diese Bevorzugung keine prinzipielle Bedeutung für die Erkenntnistheorie, und wir können deshalb von ihr absehen.

[1] Erfahrung und Denken, 1886, S. 83 ff.

Also, es sollte in der Tat niemand bestreiten: die von den einzelnen, psychophysischen oder psychischen Individuen wahrgenommenen und reproduzierten Bestandteile des Bewußtseinsinhaltes sind ein fortwährend abreißendes und wieder einsetzendes „Gewühl". Der Nachweis, daß jede Erkenntnistheorie, die das wissenschaftliche Denken auf das Konstatieren von einzelnen „Tatsachen" einschränken will, niemals imstande ist, das zu verstehen, was wir Wissenschaft nennen, ist damit in überzeugender Weise geführt. Die Behauptung, daß alle wissenschaftlichen Theorien nur durch „Erfahrung" zustande kommen, ist entweder ein nichtssagendes Schlagwort, oder, falls man unter Erfahrung den einzelnen Sinneseindruck und die Erinnerung daran versteht, ein durch Analyse jedes wissenschaftlichen Gedankens leicht zu widerlegender Irrtum. Nicht einmal die Annahme einer einheitlichen kontinuierlichen Wirklichkeit, die Material der Erkenntnis werden kann, und die von jeder empirischen Wissenschaft vorausgesetzt werden muß, ehe sie mit ihrer Arbeit beginnt, läßt sich auf Grund von bloßen Sinneseindrücken rechtfertigen [1]. Soweit also der Hinweis auf die Lückenhaftigkeit des diesem oder jenem besonderen Subjekt unmittelbar Gegebenen sich gegen eine „empiristische" Wissenschaftslehre wendet, sind wir vollständig damit einverstanden. Das von mir als dem einzelnen Individuum direkt Wahrgenommene bedarf zweifellos der Ergänzung durch Wirkliches, das ich nicht wahrgenommen habe.

Aber einen Grund für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit können wir in dem angedeuteten Hinweis auf die Bedingungen der Wissenschaft nicht erblicken. Es handelt sich für uns zunächst nur darum, ob eine Ansicht, die jedes reale transzendente Sein leugnet, überhaupt durchführbar ist, und man muß daher aus den erwähnten Eigentümlichkeiten des Bewußtseinsinhalts auch ohne Rücksicht auf die Möglichkeit einer Wissenschaft die Leugnung der transzendenten Realität als widersinnig dartun, wenn der Beweis stichhaltig sein soll.

Man hat dies in der Tat versucht, und damit wollen wir uns beschäftigen. Ich kann, so meint man, nicht annehmen, daß ein Ding erst entsteht, wenn ich meinen Blick darauf richte, daß es in Nichts

[1] Wir kommen im fünften Kapitel, das dem Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus gewidmet ist, auf die Konsequenzen, die sich hieraus für das Transzendenzproblem ergeben, zurück.

versinkt, wenn ich die Augen schließe, und aus dem Nichts wieder emportaucht beim Oeffnen meiner Augen. Die Wirklichkeit war, ehe ich geboren wurde, und wird dauern nach meinem Tode, also ohne daß sie in meinem Bewußtsein ist. Meine Eltern sind nicht erst durch mich ins Dasein gerufen, es gibt außer mir noch andere Menschen, die weiter fortbestehen, auch wenn ich nicht mehr sein werde, usw. usw. Der Kern, der solchen Ausführungen zugrunde liegt, ist in Kürze immer der: wenn der Idealist oder Immanenzphilosoph seine Ansicht konsequent durchführen will, muß er behaupten, daß er allein auf der Welt sei, und daß die Dinge nur dort und dann existieren, wo und wann er sie vorstellt. Es soll sich mit andern Worten der Solipsismus als notwendige Folgerung aus dem erkenntnistheoretischen Idealismus ergeben, und weil diese Lehre eine Absurdität ist, sei die Annahme einer transzendenten Realität gerechtfertigt.

Vielen Idealisten und Immanenzphilosophen scheinen derartige Einwürfe große Schwierigkeiten zu bereiten, und sie sind ängstlich bemüht, den Konsequenzen, die ihnen hier zugemutet werden, aus dem Wege zu gehen. Doch brauchen wir dies nicht weiter zu verfolgen. Andere Idealisten dagegen, die sich vor absurden Konsequenzen nicht scheuen, lassen sich dadurch zu weit gehenden Zugeständnissen bringen, und das ist für uns von Interesse. So finden wir bei einem Leugner der Transzendenz, neben der ausdrücklichen Anerkennung des Solipsismus als einer theoretisch unwiderleglichen Folgerung, sogar das Geständnis, daß er sich gegenüber der transzendenten Vorstellungsweise in der Tat zur Annahme von „Seinsunterbrechungen" bekenne [1]. Sind das wirklich notwendige Konsequenzen für den, der eine transzendente Realität nicht anerkennen will? Dann stände es wohl schlimm um den Standpunkt der Immanenz, denn der Solipsismus ist eine Absurdität, wie wir sehen werden. Tatsächlich aber darf von solchen „Konsequenzen" gerade für den Denker keine Rede sein, der den Standpunkt der Immanenz wirklich durchführt.

Zunächst, was heißt in diesem Zusammenhang Seinsunterbrechung? Wir können das leicht an einem Beispiel klar machen. Ich höre einen Ton, der eine Zeitlang klingt, aufhört und nach einiger

---

[1] Martin Keibel, Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz, 1886, S. 28.

Zeit wieder zu klingen beginnt. Dann sage ich, der Ton war unterbrochen, und da das Sein des Tons in seinem Klingen besteht, so darf ich von einer Seinsunterbrechung des Tons reden. Man muß dabei aber bemerken, daß das Wort nur einen Sinn hat, wenn die Unterbrechung als liegend zwischen zwei voneinander getrennten Punkten der *Zeit* aufgefaßt werden kann. Wenden wir jetzt diesen Begriff im Sinn des Solipsisten auf das Sein der Welt an, so ergibt sich höchst Merkwürdiges. Der Solipsist legt sich abends um 10 Uhr schlafen und wacht um 6 Uhr wieder auf, ohne geträumt zu haben; dann ist das Sein der Welt für 8 Stunden unterbrochen gewesen. Der Solipsist ist im Jahre so und so viel um die und die bestimmte Zeit geboren. Daraus folgt, daß dieser Zeitpunkt der Anfang der Welt war. Von da an dauert die Welt mit täglichen Unterbrechungen von so und so vielen Stunden, während er schläft, bis zu seinem Tode, und dann gibts keine Welt mehr. Was war vor dem Jahre seiner Geburt, und was wird nach seinem Tode sein? Er kann darauf nur eine Antwort geben: Nichts.

Dies Resultat ist doch etwas bedenklich. Nicht so sehr deswegen, weil die Vorstellung einer Wirklichkeit von bestimmter Dauer und bestimmten Pausen ihres Seins für die meisten Menschen eine absurde Vorstellung ist, denn was scheint den „meisten Menschen" nicht alles absurd, sondern auch aus andern Gründen. Zunächst müßte der Idealist alle *Urteile* über Vorgänge vor seiner Geburt und während seines Schlafes für *unwahr* erklären, und das kann er nicht, ohne in Widersprüche zu geraten. Sodann aber ist jedes wirkliche Subjekt ein Individuum und läßt sich daher seinem *Begriffe* nach niemals als „allein" setzen. Es fordert vielmehr das reale „Selbst" mit logischer Notwendigkeit ein anderes reales Ich oder ein „Du", und dies Du gehört so notwendig zum individuellen Ich wie das Objekt zum Subjekt. Beide müssen auch dieselbe Art des Seins haben. Die Identifizierung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Bewußtseinsinhalt eines *individuellen* Ich kommt also, ganz abgesehen von dem Transzendenzproblem, in jedem Fall auf eine logische Absurdität hinaus, weil es ein „Selbst" nie „allein", sondern nur in einem sozialen Zusammenhang geben kann [1], und falls daher der Solipsismus, der die "Alleinheit" des individuellen Selbst

---

[1] Vgl. über den Begriff des sozialen Individuums meine Abhandlung: Ueber logische und ethische Geltung. Kantstudien, Bd. XIX. 1914, S. 214 ff.

behauptet, in Wahrheit als Konsequenz des Immanenzstandpunktes zu gelten hätte, so ließe diese Lehre sich nicht aufrecht halten.

Doch wir brauchen dies nicht weiter zu verfolgen, weil, wie sich leicht zeigen läßt, die Leugnung der Transzendenz nicht nur nicht zum Solipsismus führt, sondern im Gegenteil die Annahme von Seinsunterbrechungen, um zuerst diesen wunderlichen Gedanken zu erörtern, gerade das einschließt, was der Idealist bestreitet, nämlich: ein vom Bewußtsein Unabhängiges oder Transzendentes. Da eine Unterbrechung nur zwischen zwei Punkten der Zeit liegen kann, so darf man von einer „Unterbrechung" des Bewußtseins und einer dadurch herbeigeführten Seinsunterbrechung dann allein reden, wenn unabhängig vom Bewußtsein die Zeit weiter läuft. Ausdrücklich haben wir darauf hingewiesen, daß nicht nur die Sinnesqualitäten, sondern auch Raum und Zeit als Bewußtseinsinhalte zur immanenten Wirklichkeit gehören. Absichtlich haben wir in dem oben dargestellten Einwurf, der sich auf die Diskontinuität des Bewußtseins gründet, die Wörter „dort" und „dann" betont. Auf sie kommt nämlich alles an, denn schon in der Fragestellung, ob die Dinge auch dort und dann existieren, wo und wann sie nicht im Bewußtsein sind, hat man Raum und Zeit als transzendente Wesenheiten vorausgesetzt. Wer einen leeren transzendenten Raum und eine leere transzendente Zeit mit Wirklichkeiten bevölkern wollte, die nur dort und dann existieren, wo und wann sie vorgestellt werden, der könnte allerdings leicht ad absurdum geführt werden, aber nur deshalb, weil er nicht den Standpunkt der Immanenz vertritt. In der Hand des konsequenten Immanenzphilosophen dagegen wird der Hinweis darauf, daß die Dinge doch existieren müssen, wo und wann sie niemand vorstellt, vielmehr zu einer Waffe werden gegen all die halben „Idealisten", die da meinen, sie könnten einen Teil der Wirklichkeit für immanent halten und trotzdem einem andern Teil seine transzendente Realität lassen. Den physiologischen Idealisten, der Qualitäten für immanent, Quantitäten dagegen für transzendent hält, mag man fragen, was seine qualitätslosen Atome sind dort, wo und dann, wann niemand sie denkt. Er wird auf diese Frage keine Antwort finden oder zugeben müssen, daß die Atome Begriffe sind, deren Gegenständen ebensowenig wie der Sinnenwelt eine transzendente Realität zukommen kann.

Nicht anders steht es mit allen Ergänzungen, die zu dem direkt Wahrgenommenen im Bewußtseinsinhalt hinzutreten und eine kontinuierliche Sinnenwelt daraus machen. Sie können nur dann ihren Zweck erfüllen, wenn sie räumlicher oder jedenfalls zeitlicher Natur sind und dadurch ihren immanenten Charakter dokumentieren. Ein transzendentes Sein würde sich zur Ausfüllung der Lücken in der Wahrnehmungswelt sehr schlecht eignen. Mit welchem Rechte der Mann der Wissenschaft die Lücken seines individuellen Bewußtseinsinhaltes mit Vorstellungen ausfüllt, die nicht aus dem von ihm Wahrgenommenen stammen, und dadurch zu dem Begriff einer kontinuierlichen Wirklichkeit kommt, das allerdings ist eine andere Frage, die aber, wie bereits bemerkt, wir hier nicht zu entscheiden haben. Wir hatten nur zu zeigen, daß mit einem Hinweis auf die Lückenhaftigkeit der Wahrnehmungswelt des einzelnen individuellen Subjekts die Annahme eines transzendenten Seins nicht zu rechtfertigen ist. Die Erfahrungswissenschaften setzen zwar gewiß eine kontinuierliche Realität, aber keine transzendente Wirklichkeit in dem von uns angegebenen Sinne voraus.

Wir können deshalb Külpe, der gegen den Standpunkt der Immanenz für den Realismus eintritt, vollkommen zustimmen, wenn er sagt[1]: „Die Himmelskörper vollenden nach der Ansicht der Astronomen ihre Bahn, auch wenn sie nicht gewußt werden. Die Reifung des Eies nach der Befruchtung erfolgt auch in den Zeitintervallen, in denen kein Bewußtsein sich auf sie richtet. Das Gedächtnis arbeitet weiter, auch wenn es ganz sich selbst überlassen bleibt." Und ebenso trifft auch das gewiß zu: „Es ist die Ueberzeugung aller realen Wissenschaften, daß die Existenz ihrer Gegenstände nicht mit dem Wissen von ihnen steht oder fällt." Daran darf in der Tat niemand zweifeln. Ja, wäre mit diesen Worten nur das Wissen der realen Subjekte gemeint, so würden wir die Sätze für so selbstverständlich halten, daß sie kaum ausdrücklich formuliert zu werden brauchten. Wir können nur wiederholen: es ist unmöglich, die Existenz der wirklichen Objekte von ihrem Gewußtwerden durch individuelle Subjekte „abhängig" zu machen. Aber Külpe meint nicht nur dies, denn er sagt, daß wir den Dingen auch dann eine Existenz zuschreiben müssen, wenn sie nicht von einem erkenntnistheoretischen Subjekt oder einem Bewußtsein überhaupt erfaßt

[1] Die Realisierung, S. 101 f.

werden, und fährt hierauf fort: „So bildet die durch Erfahrung (!) begründete Unabhängigkeit der Gegenstände vom Bewußtsein einen legitimen Grund für die Annahme transzendenter (!) Objekte. Diese Unabhängigkeit hat mit den von Rickert gewürdigten Begründungen der Transzendenz nichts zu tun. Namentlich fällt sie nicht mit der Ergänzung von Bewußtseinsfragmenten zusammen. Denn die Kontinuität, die wir auf Grund jener Tatsachen fordern, ist ja nicht eine solche des Bewußtseins, sondern eine solche der gewußten Gegenstände". Diese Sätze sind wenig überzeugend. Es ist zunächst nicht recht einzusehen, wie die durch Erfahrung begründbare Unabhängigkeit der Gegenstände vom Bewußtsein einen legitimen Grund für die Annahme transzendenter Objekte geben soll; es fällt ferner, wie wir gezeigt haben, grade jede durch Erfahrung begründbare Unabhängigkeit der Dinge restlos mit der Ergänzung von Bewußtseinsfragmenten zusammen, falls das Wort „Erfahrung" eine seiner üblichen Bedeutungen haben soll, und es geht endlich nicht an, in einem erkenntnistheoretischen Zusammenhange einen Gegensatz zwischen der Kontinuität des Bewußtseins und der der gewußten oder besser bewußten Gegenstände zu behaupten, denn nur die Diskontinuität des Bewußtseins könnte der Grund für die Diskontinuität der bewußten Gegenstände sein. Sobald die Kontinuität des Bewußtseins hergestellt ist, ergibt sich daraus auch die Kontinuität der bewußten Gegenstände, also alles das, was der Astronom von den Himmelskörpern, der Biologe von der Reifung des Eies und der Psychologe vom Gedächtnis mit Recht voraussetzt. Der konsequent durchgeführte erkenntnistheoretische Idealismus hat nicht den geringsten Grund, an der kontinuierlichen Realität der Vorstellungs- oder Erfahrungsobjekte zu zweifeln, und ein Hinweis auf sie kann daher niemals zur Begründung des erkenntnistheoretischen Realismus, d. h. der Annahme transzendenter Objekte dienen.

Erst wenn es sich um Gegenstände der Metaphysik handelt, kommt das transzendente Sein überhaupt in Frage, und wir können daher Külpe wieder zustimmen, wenn er sagt: „Wer Monaden setzt und bestimmt, einen Willen als Weltprinzip behauptet [1], betrachtet

[1] Külpe nennt außerdem noch „Gott als den Leiter des Weltgefüges". Ich lasse dies Beispiel absichtlich weg, denn wir haben es hier nur mit Gegenständen zu tun, denen gegenüber wir uns rein theoretisch verhalten. Jede Bezugnahme auf Gegenstände des religiösen Glaubens beeinträchtigt die Klarheit

alle diese Realitäten zweifellos nicht als Bewußtseinsinhalte". Doch auch das ist nur insofern richtig, als der Metaphysiker meint, er denke unter den Monaden und dem Weltwillen ein transzendentes Sein. Zu untersuchen wäre gerade von der Erkenntnistheorie, ob die von ihm gemeinten Gegenstände, soweit er sie wirklich denkt, nicht trotzdem durchweg aus Bewußtseinsinhalten zusammengesetzt sind, in der Weise, wie der oft genannte „goldene Berg", und ob daher von ihrer Existenz im Gegensatz zu der der Erfahrungsobjekte nicht vielleicht nur in dem Sinne gesprochen werden darf, in dem man von der Existenz der Zentauren oder Nymphen redet. Jedenfalls muß gefragt werden, ob wir ein Recht dazu haben, etwas als real vorauszusetzen, das sich prinzipiell nicht in den Zusammenhang der empirischen Realität einordnen läßt, die Bewußtseinsinhalt ist, und der Mann der Erfahrungswissenschaft wird nicht geneigt sein, diese Frage zu bejahen. Doch haben wir dies Problem hier nicht weiter zu verfolgen. Es kam nur darauf an, zu zeigen, daß mit dem Hinweis auf die Lückenhaftigkeit der von den einzelnen realen Subjekten direkt wahrgenommenen Welt die Annahme einer transzendenten Realität nicht gerechtfertigt werden darf, und über einen solchen Hinweis kommt auch Külpe, wo er unsere Gedanken bekämpft, im Prinzip nicht hinaus [1].

Den Irrtum, welcher der Ansicht zugrunde liegt, es sei durch die Notwendigkeit einer Ergänzung des fragmentarischen Bewußtseinsinhaltes ein transzendentes Sein zu begründen, kann man auch so aufzeigen. Man wird ohne weiteres zugeben, daß die Wirklichkeit, die das einzelne Individuum vorstellt, quantitativ unvollständig ist und daher einer quantitativen Ergänzung bedarf. Ja, man kann eventuell auch behaupten, daß es Qualitäten gibt, die von den einzelnen Subjekten niemals ausdrücklich bemerkt werden.

---

der Problemstellung. Vgl. dazu den letzten Abschnitt des fünften Kapitels dieser Schrift.

[1] Das Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus habe ich eingehender erst im fünften Kapitel dargelegt, das Külpe in seiner Kritik meiner Ansichten leider nicht berücksichtigt hat. Auch meine Bemerkungen sollen selbstverständlich keine erschöpfende Kritik des Werkes über die Realisierung geben. Nur dies sei noch hinzugefügt. Ich glaube, Külpe hält den Gegensatz seiner Ansichten zu den meinigen, soweit die Erfahrungswissenschaften in Frage kommen, für größer, als er ist. Das Titelwort seines Buches, die Realisierung, hat eigentlich nur im Munde eines Idealisten einen Sinn, ja es klingt sogar viel „idealistischer" als die hier von mir vertretene Meinung.

So lassen sich z. B. Farben denken, die noch niemand gesehen, Töne, die noch niemand gehört hat. Eventuell existieren sogar ganz andere Sinnesqualitäten, als irgend ein empirisches Individuum kennt. Aber auch dadurch wird der Standpunkt der Immanenz, wie wir ihn dargelegt haben, nicht durchbrochen, denn alle diese Lücken sind doch eben Lücken innerhalb der immanenten Welt, wie die uns abgewendete Seite des Mondes, und sie können daher nur durch immanentes Sein ausgefüllt werden. Was transzendente Farben oder transzendente Sinnesqualitäten sein sollen, bleibt völlig dunkel. Daß also die Lücken in dem, was das einzelne Individuum wirklich vorstellt, den geringsten Hinweis auf eine transzendente Realität enthalten, darf niemand behaupten, der das Bewußtsein überhaupt nicht mit dem individuellen Subjekt verwechselt.

Ein konsequenter Vertreter des Standpunktes der Immanenz, für den Raum und Zeit, ebenso wie Farbe und Ton oder irgend eine andere Sinnesempfindung, Inhalte des Bewußtseins überhaupt sind, wird demnach auf die Frage, ob er das Wirkliche dem von ihm Vorgestellten gleichsetzen wolle, und ob die Welt nicht schon vor seiner Geburt war und nach seinem Tode sein werde, antworten: die räumlich-zeitliche Welt war vor meiner Geburt der Art nach dieselbe, die sie jetzt ist, und die sie wahrscheinlich nach meinem Tode sein wird. Meine Geburt und mein vorausgesehener Tod sind Ereignisse in der räumlich-zeitlichen Welt und ebenso wie diese Wirklichkeit selbst nichts anderes als Bewußtseinsinhalte oder immanente Objekte. Wenn man aber den Idealisten fragt, ob er die Existenz der Wirklichkeit auch vor oder nach dem Bewußtsein annehme, so wird er sagen müssen, daß er diese Frage ebensowenig verstehe, wie wenn man von ihm wissen wollte, ob die Wirklichkeit auch außerhalb des Raumes oder vor und nach der Zeit existiere, denn das sei ja eben seine Behauptung, daß es Raum und Zeit nur gebe als Inhalt des Bewußtseins überhaupt. Dieses „umfasse“ als erkenntnistheoretisches Subjekt mit allen Objekten, die man ihm zuordnet, die Wirklichkeit im Raum, so groß sie auch sein möge, und ebenso die Wirklichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Bewußtsein selbst aber sei, für sich betrachtet oder abgesehen von den ihm immanenten Objekten, kein zeitliches Ding, vor oder nach dem etwas sein könne, und von dem sich sagen lasse, daß es Unterbrechungen erleide, sondern es bedeute lediglich die Form der Be-

wußtheit oder den begrifflich isolierten Subjektfaktor, der zu jedem Bewußtseinsinhalt gehört, und sei daher unwirklich, wie alle Formen ohne den zu ihnen gehörigen Inhalt.

Und schließlich, um auch darauf noch einmal zurückzukommen: wie steht es mit dem Solipsismus, diesem Schreckgespenst, gegen das sogar von manchen zur Leugnung einer transzendenten Realität geneigten Erkenntnistheoretikern bisweilen mehr Pathos als Gründe vorgebracht werden? Wir brauchen wieder nur an die Ausführungen über den Begriff des Bewußtseins überhaupt oder des erkenntnistheoretischen Subjekts und seine Scheidung vom psychischen Subjekt zu erinnern, um zu zeigen, daß der Standpunkt des Solipsismus lediglich als eine Art von begrifflich undurchdachtem *Durchgangsstadium* erkenntnistheoretische Bedeutung hat, sich dagegen niemals konsequent zu Ende denken läßt, ohne sich dabei selbst aufzuheben. Für den Anfänger in der Erkenntnistheorie mag es gut sein, wenn er zunächst einmal den Satz: ,,die Welt ist *meine* Vorstellung“, zu verstehen sucht. Dabei aber, daß die ganze Wirklichkeit ,,mein“ Bewußtseinsinhalt ist, kann er, wie wir gesehen haben, nicht stehen bleiben. Ein Individuum läßt sich nicht absolut setzen, ohne daß es damit aufhört, ein Selbst zu sein. Das Bewußtsein im Gegensatz zu jedem Inhalt, das Subjekt im Gegensatz zu *allen* Objekten, ist als individuelles Ich, das ,,mein Bewußtsein“ genannt werden dürfte, gar nicht mehr zu *denken*. Es hat vollends keinen Sinn, das Welt*ganze* als Inhalt eines individuellen Bewußtseins zu bezeichnen, denn jedes individuelle Bewußtsein ist seinem *Begriff* nach ein *Teil* der Welt. Da aber nur das individuelle Ich, nicht das zu allem Sein gehörende Bewußtsein, ein ,,Selbst“ ist, und dem Selbst als einem Teil der Welt *nie* die Bestimmung beigelegt werden darf, daß es ,,allein“, also ein *Ganzes* sei, so ist das aus solus und ipse gebildete Wort nichts als — ein Wort, mit dem weder die Anhänger noch die Gegner des Solipsismus einen klaren Begriff verbinden *können*. Es *scheint* eine widerspruchslose Bedeutung nur so lange zu haben, als man das ebenso unpersönliche wie asoziale überindividuelle Subjekt-Objekt-Verhältnis der Erkenntnistheorie mit dem persönlichen und sozialen individuellen Ich-Du-Verhältnis des realen Lebens verwechselt. Da es für eine konsequent durchgeführte Immanenzlehre schlechthin widersinnig ist, das eigene individuelle Ich für realer zu halten als das fremde

individuelle Du, so sollte die als Solipsismus bezeichnete Spielerei ebenso wie der „Illusionismus“ und der „Traumidealismus“ aus der Erkenntnistheorie überhaupt verschwinden und besonders nicht immer wieder als Argument gegen den Idealismus benutzt werden. Wissenschaftlich wertvolle Begriffe sind bei all diesen Ausdrücken nicht zu denken, und die Sache kann daher durch ihre Verwendung in keiner Richtung gefördert werden.

Freilich, das ist andererseits ebenfalls hinzuzufügen, daß nur mit Hilfe des Begriffes vom unpersönlichen „Bewußtsein überhaupt“ als dem erkenntnistheoretischen Subjekt der Solipsismus sich vermeiden und der Begriff des Transzendenten sich bestimmen läßt. Wer lediglich ein individuelles Bewußtsein und trotzdem keine von ihm unabhängige, also in diesem Sinne „transzendente“ Realität anerkennen will, spricht damit die logische Absurdität des Solipsismus aus und vermag niemals über sie hinauszukommen. Er bleibt dann eben auf einem völlig undurchdachten Standpunkt, der ein individuelles und daher seinem Begriffe nach relatives Subjekt als absolutes behandelt. Für solche Konfusionen aber darf eine konsequente Immanenzphilosophie nicht verantwortlich gemacht werden. Es sei dies einerseits für die positivistisch gefärbten Bewußtseinsidealisten bemerkt, die vielleicht in dem Begriffe des „Bewußtseins überhaupt“ ein bedenkliches Erbstück aus der Blütezeit deutscher Philosophie wittern. Sie mögen meinen, von einem „eigenen Bewußtsein“ reden zu können, ohne dabei eine transzendente „Seele“ vorauszusetzen, ein „fremdes Bewußtsein“ ist jedenfalls transzendent zu nennen, sobald man das Immanente mit dem Inhalte des eigenen Bewußtseins identifiziert, denn das eigene Bewußtsein kann nie das Ganze in dem Sinne umfassen, daß man es als Subjekt allen immanenten Objekten zuordnet. Zugleich sei andererseits die im Begriff des Solipsismus steckende Gedankenverwirrung auch gegenüber den erkenntnistheoretischen Realisten hervorgehoben, die den Idealismus mit dem Solipsismus in Verbindung bringen und sich damit die Widerlegung der Immanenzphilosophie allzu leicht machen. Den Solipsismus kann niemand vertreten wollen, der über die Bedeutung der Worte solus und ipse jemals nachgedacht hat. Wir sahen bereits: der Begriff des „Selbst“ schließt den des „Andern“ ein. Das Selbst „allein“ setzen, heißt also nichts anderes als das Selbst aufheben und dann das Subjekt als überin-

dividuell oder als Form denken. So treibt der Solipsismus notwendig über sich hinaus zur Immanenzphilosophie und ist damit als „Solipsismus“ verschwunden. Daraus ersehen wir: die angebliche „Konsequenz“ der Immanenzlehre, mit der man meint, sie ad absurdum führen zu können, ist nichts als das Produkt eines inkonsequenten und verworrenen Denkens. Vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus, der das Bewußtsein als Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten denkt, also auch im Gegensatz zu jedem „Selbst“, d. h. zu allem Individuellen im Ich, und der diesem Bewußtsein dann alle Objekte zuordnet, gibt es ein „fremdes Bewußtsein“ so wenig wie ein „eigenes“. Weil das Individuelle durchweg im Objekt liegt, ist das fremde psychische Sein dem eigenen erkenntnistheoretisch völlig koordiniert. Das Bewußtsein aber ist für die verschiedenen individuellen Ich-Objekte, für das eigene wie für die fremden, dasselbe überindividuelle Subjekt oder dieselbe erkenntnistheoretische Form des Bewußtseins überhaupt und damit auch die Form der immanenten Wirklichkeit. Die richtig verstandene Immanenzlehre führt daher so wenig zum Solipsismus, daß vielmehr gerade sie jede Art von Verabsolutierung des individuellen Subjekts unmöglich macht. Jedes Subjekt, dem man die Wirklichkeit überhaupt zuordnet, fällt notwendig mit dem überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekt zusammen und kann daher seinem Begriff nach kein reales Selbst mehr sein. Idealismus und Solipsismus sind einander ausschließende Gegensätze. Wer dies nicht einsieht, hat den Standpunkt der Immanenz noch nicht verstanden.

Der Versuch, auf Grund des Kausalitätsprinzips eine transzendente Realität durch die Naturwissenschaft zu erschließen, beruhte auf einer Verwechslung des erkenntnistheoretischen Subjekts mit dem psychophysischen Ich. Die Widerlegung des erkenntnistheoretischen Idealismus durch die Behauptung, daß dieser Standpunkt zu Seinsunterbrechungen und zum Solipsismus führe, und daß daher die immanente Welt durch eine transzendente Realität ergänzt werden müsse, hat an die Stelle des erkenntnistheoretischen Bewußtseins jenes immanente Objekt gesetzt, das wir psychisches Subjekt nennen. Das erkenntnistheoretische Subjekt, das dem Standpunkt der Immanenz und dem Problem der Transzendenz zugrunde gelegt werden muß, kann weder Einwirkungen von transzendenten Dingen erleiden, noch kann es, wie ein Objekt, das in der Zeit ist, unterbrochen

werden und damit Unterbrechungen des realen Seins herbeiführen. Halten wir an dem für die erkenntnistheoretische Fragestellung allein brauchbaren Subjektbegriff, dem Bewußtsein im Gegensatz zu seinem gesamten Inhalt oder der Form der Bewußtheit fest, dann gibt es keinen auch nur scheinbar stichhaltigen Beweis für die Annahme einer von ihm unabhängigen oder transzendenten Wirklichkeit.

III.

Das Transzendente und der Wille.

Es wird denn auch die Ueberzeugung, daß Beweise für die Annahme einer transzendenten Realität nicht geführt werden können, von Denkern geteilt, die trotzdem nicht zugeben wollen, daß die wirkliche Welt nur Bewußtseinsinhalt ist. Sie meinen, die Behandlung des Transzendenzproblemes führe zu falschen Konsequenzen, weil die Frage falsch gestellt sei. Sie greifen die Voraussetzungen an, von denen wir ausgegangen sind. Den Bewußtseinsinhalt haben wir auch als vorgestelltes Sein bezeichnet und dementsprechend das Ich einem vorstellenden Subjekt gleichgesetzt. Danach scheint sich alles in „Vorstellungen", d. h. in Akte des Vorstellens, die das Subjekt vollzieht, und in Objekte, die von ihm vorgestellt werden, aufzulösen. Wird nun, wie es üblich und auch von uns vorläufig akzeptiert ist, der Intellekt dem Vorstellen gleichgesetzt, so kann man in dem Vorstellungsidealismus einen unzulässigen Intellektualismus erblicken und sagen, ein bloß vorstellendes Subjekt sei eine Fiktion oder ein Abstraktionsprodukt, dem von vorneherein keine Wirklichkeit zukomme. Von ihm dürfe daher keine wissenschaftliche Untersuchung ausgehen, also auch die Erkenntnistheorie nicht, um, wie wir es getan haben, im Anschluß daran den Begriff des Bewußtseins überhaupt zu bilden. Die Philosophie der Immanenz arbeite gewissermaßen mit einem erkenntnistheoretischen Kunstprodukt. Deshalb müsse sie zu falschen oder mindestens zu einseitigen Ansichten kommen, die eine umfassende Behandlung der Probleme nicht gestatten.

Unter diesem Gesichtspunkt hat Dilthey[1] das Problem der

[1] Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1890. XXXIX, S. 977 ff. Ueber

Transzendenz behandelt. Daß jedes Objekt als ein Komplex von Bewußtseinstatsachen gedeutet werden kann, bestreitet er nicht. Der „Phänomenalismus" jedoch, wie er mit dem üblichen und mißverständlichen Ausdruck den Standpunkt der Immanenz bezeichnet, würde sich hieraus nur dann ergeben, wenn die Bewußtseinstatsachen aufgefaßt werden könnten als zusammengesetzt aus lauter rein vorstellungsmäßigen Elementen. Eine solche „intellektualistische Umdeutung des Satzes der Phänomenalität" ist aber unzulässig. Man muß vielmehr von vorneherein den ganzen Menschen mit seinem Willen, seinen Trieben, seinem Gefühl berücksichtigen, denn nur in diesem Gesamtleben hat die Scheidung von Innen- und Außenwelt ihren Ursprung und daher nach Dilthey ihr Recht. Auf diesem Wege kommt man zu einem richtigen Gegensatz von Subjekt und Objekt. Geht man nämlich vom ganzen Menschen aus, so findet man als Element, auf das sich die Scheidung von Ich und „Außenwelt" aufbaut, „die Beziehung zwischen dem Bewußtsein der willkürlichen Bewegung und dem des Widerstandes, auf welchen diese trifft". In meiner Vorstellung einer willkürlichen Bewegung ist ein wesentlicher Bestandteil die Vorstellung eines bestimmten Bewegungsimpulses, der der Bewegung eine von mir erwartete Bestimmtheit verleiht. Tritt nun diese erwartete Bewegung nicht auf, sondern an ihrer Stelle eine Druckempfindung, so erfahre ich eine Hemmung meiner Bewegung. In ihr geht aber der Impuls nicht unter, sondern bleibt bestehen, und ich erfahre so ein Bestimmtwerden meines Willens von einem davon Unabhängigen, und das ist eben die „Außenwelt".

Wir können diesen Versuch, den Willen bei der Lösung des Erkenntnisproblems in den Mittelpunkt zu stellen, den voluntaristischen Beweis für die vom Subjekt unabhängige Realität nennen, und die Lehre dementsprechend als voluntaristische Erkenntnistheorie bezeichnen. Sie kommt im wesentlichen darauf hinaus, daß der Wille für das Subjekt erklärt wird, das von ihm Unabhängige für das Objekt, und daß beide gleich ursprünglich und gewiß sind. Das Verhältnis des Subjekts zum Objekt löst sich in das der willkürlichen Bewegung zu dem Widerstand auf, den sie trifft. Die aus-

Diltheys Erkenntnistheorie vgl. Arthur Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey, 1913. S. 9 ff. Die Schrift stellt mit Benutzung des ungedruckten Nachlasses manche Gedanken Diltheys übersichtlicher und schärfer dar, als es Dilthey selbst gelungen ist.

führlichste Darstellung derartiger Gedanken dürfte sich bei Maine de Biran finden. Doch genügt eine Auseinandersetzung mit Dilthey zur Klarlegung des Prinzips, und auch dabei handelt es sich für uns nicht um die Frage, ob die Entstehung des Glaubens an eine in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängige Realität richtig beschrieben ist. Der „Ursprung" kommt hier also nicht in Betracht. Wir untersuchen nur, ob das „Recht" auf einen solchen Glauben vor jedem erkenntnistheoretischen Zweifel geschützt, und vor allem ob dadurch irgend etwas zur Begründung der Objektivität des Erkennens geleistet wird, denn nur falls das geschieht, gehören die Gedanken in eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Auch wenn es der Psychologie gelänge, nachzuweisen, daß der Mensch mit der Kenntnis einer vom Subjekt in jeder Hinsicht unabhängigen Wirklichkeit geboren würde, wäre diese Tatsache in unserm Zusammenhang doch nicht von Bedeutung. Wir wissen, um an ein oft gebrauchtes Beispiel zu erinnern, daß in jedem Menschen, der weit genug entwickelt ist, um eine solche Beobachtung machen zu können, beim ersten Anblick der „aufgehenden" oder „untergehenden" Sonne die Meinung entstehen muß, daß die Sonne sich bewegt und die Erde ruht, und dennoch machen wir jedem das Recht auf diese Annahme streitig.

Wir haben also aus dem angeführten Gedankengange das hervorzuheben, was die Annahme einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit, die Gegenstand der Erkenntnis ist, begründet. Dann wird man das Argument etwa so formulieren müssen. So oft ich will und gehemmt werde, erfahre ich meinen Willen und seine Hemmung, die nicht mein Wille ist, unmittelbar, und zwar als gleich real. Der Zweifel an der Realität der vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit ist daher ebenso unmöglich wie ein Zweifel an der Realität meines eigenen Willens. Die „Außenwelt" ist, so wahr ich will, oder weil mein Ich nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein wollendes Ich ist: die vom Ich unabhängige Wirklichkeit existiert, so wahr ich bin. Und, was vor allem wichtig ist: die mir durch mein wollendes Sein verbürgte Wirklichkeit gibt zugleich meinem Erkennen Gegenständlichkeit.

Formulieren wir den Gedankengang so, dann können wir sagen: es mag richtig sein, daß die von mir unabhängige Wirklichkeit mir durch den Widerstand, auf den mein Wille trifft, zum Bewußtsein

kommt, aber erstens darf man darin keine Widerlegung des Satzes finden, daß die Welt ihrer allgemeinen Seinsart nach Bewußtseinsinhalt ist, und ferner ist das keine Lösung des erkenntnistheoretischen Transzendenzproblems. Damit dies klar wird, brauchen wir in den angedeuteten Gedankengängen nur zweierlei auseinanderhalten: das Negative, den Angriff auf unsere Voraussetzung, und das Positive, die voluntaristische Subjekt-Objekt-Theorie. Wir wollen mit dem zweiten beginnen, doch nur, um zu zeigen, daß die Prüfung dieser Ansicht, soweit ihre inhaltliche Richtigkeit in Frage kommt, für unsern Zusammenhang überflüssig ist, weil sie das Transzendenzproblem gar nicht berührt. Dann wird sich leicht dartun lassen, was von dem Angriff auf unsere Voraussetzungen oder von dem Kampf gegen den angeblichen Intellektualismus zu halten ist, der darin stecken soll, daß die Wirklichkeit dem Bewußtseinsinhalt gleichgesetzt wird.

Zunächst fragen wir also: wie steht es mit der Meinung, nach der das vom Subjekt unabhängige Objekt nichts anderes ist als das von unserm Willen Unabhängige? Von psychologischer Seite lassen sich dagegen Einwände erheben. Daß unser Subjekt, könnte man sagen, nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein wollendes Ich ist, trifft zwar insofern zu, als wir neben dem Vorstellen auch zu wollen glauben. Einer genaueren psychologischen Analyse jedoch hält diese prinzipielle Scheidung nicht stand. Auch der Wille erweist sich bei näherer Betrachtung als Empfindungskomplex, also als ein vorstellungsmäßiges Gebilde, das nur deswegen nicht als Empfindungskomplex gilt, weil einige seiner Bestandteile dem ungeübten Beobachter nicht als das, was sie wirklich sind, zum Bewußtsein kommen [1]. Der auf den Willen gegründete Beweis für eine vom Subjekt unabhängige Realität würde hiernach mit einer psychologischen Theorie stehen und fallen, denn wenn der Wille sich als ein rein vorstellungsmäßiges Gebilde herausstellte, stünde er in einer Reihe mit den andern vorgestellten Objekten und könnte daher gerade nach Dilthey niemals dazu dienen, die Existenz einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit zu erweisen. Jedenfalls darf über Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Seite der voluntaristischen Erkenntnistheorie nur von einer Wissenschaft entschieden werden, die den Willen als

---

[1] Vgl. Hugo Münsterberg, Die Willenshandlung, 1888, und: Grundzüge der Psychologie, I. 1900.

empirisch psychischen Vorgang untersucht, und ob eine solche Untersuchung bestätigend oder ablehnend ausfällt, ist in unserm Zusammenhang gleichgültig. Wir stellen uns zu ihr im Prinzip genau so wie zur Physiologie der Sinnesorgane, und nur der Unterschied besteht, daß es sich dort um das Verhältnis von Körpern zu Empfindungen, hier vorwiegend um das Verhältnis von psychischen Vorgängen, nämlich Willensimpulsen und Widerstandsempfindungen, zueinander handelt. Entscheidend bleibt, daß der Impuls und die Hemmung, auf die er trifft, allein als immanente Objekte oder Bewußtseinsinhalte in Betracht kommen. Daß sie mehr sind, müßte erst bewiesen werden, und selbst wenn das gelänge, so dürfte doch das vom Willen Unabhängige auf keinen Fall als der vom erkennenden Subjekt unabhängige Gegenstand bezeichnet werden. Das sollte weiter keines Beweises bedürfen.

Wir können also mit Dilthey annehmen, daß der Wille wegen seines von allen Empfindungen verschiedenen alternativen Charakters, der in den einander entgegengesetzten Zuständen des Begehrens und Verwerfens zum Ausdruck kommt, nie als Empfindungskomplex zu begreifen ist. Wir werden ferner zugeben, daß unser Ich nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein wollendes ist, und daß wir etwas von unserm Willen Unabhängiges mit unbezweifelbarer Sicherheit erfahren. Immer bleibt jedoch das Wollen, das in einen Gegensatz zum Erkennen gebracht werden kann, nur e i n Bestandteil neben anderen Bestandteilen des Ich. Was vom Willen unabhängig ist, braucht deshalb nicht in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängig zu sein, und schon dadurch wird Diltheys Gedankengang für die Lösung des Transzendenzproblems unbrauchbar. Die Hervorhebung der Tatsache, daß wir eine vom Willen unabhängige Welt unmittelbar erleben, ist eine im erkenntnistheoretischen Zusammenhang unerlaubte Ablenkung des Gedankenganges von dem für die Entscheidung allein wesentlichen Punkt. Wir fragen nicht nach dem vom g a n z e n Menschen mit seinen Willensimpulsen, Trieben und Gefühlen Unabhängigen. Wir dürfen d i e s e Unabhängigkeit schon deswegen nicht in Zweifel ziehen, weil das Prinzip der erkenntnistheoretischen Voraussetzungslosigkeit das nicht fordert. Uns geht also das, was vom Willen des Menschen unabhängig oder abhängig ist, hier überhaupt nichts an. Wir suchen nur nach dem Begriff des Erkennens, und wir dürfen daher auch nur nach dem vom erkennenden Subjekt

unabhängigen Gegenstand fragen. Auf Theorien, die sich für die vom wollenden Subjekt unabhängige Welt interessieren, brauchen wir, wie sie auch aussehen mögen, uns in der Transzendentalphilosophie überhaupt nicht einzulassen. Was soll uns da ein Hinweis auf den „ganzen Menschen", der will und gehemmt wird? Von ihm müssen wir, um die Leistungen des Erkennens zu verstehen, absehen und das theoretische Subjekt zu isolieren versuchen. Falls dies nur begrifflich möglich sein sollte, da faktisch jeder Mensch nicht allein ein erkennender, sondern immer auch ein wollender Mensch ist, so macht das keinen Unterschied für eine Untersuchung, die nach dem Begriff des Erkennens und seines Gegenstandes fragt. Daß wir uns bei dem Begriff des erkennenden Subjekts auf eine Abstraktion stützen, ist kein Einwand gegen den Standpunkt der Immanenz. Es stünde vielmehr schlecht um die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Lehre, wenn es anders wäre. In dem, was Dilthey angreift, liegt geradezu die Stärke unserer Position. Nur die vom erkennenden Subjekt und nicht vom ganzen Menschen unabhängige Realität, die Gegenstand der Erkenntnis sein soll, darf von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen werden.

Damit haben wir schon die zweite Frage berührt, die den Angriff auf unsere Voraussetzungen betrifft. Wir setzen, um unser Problem zu stellen, so wenig wie möglich voraus, und diese Voraussetzungen wird man nicht für unberechtigt erklären dürfen. Gesteht man zu, wie auch Dilthey es tut, daß jedes Objekt als ein Komplex von Bewußtseinstatsachen zu deuten ist, so genügt das der Immanenzlehre vollständig. Ob es ein rein theoretisches, nur vorstellendes Subjekt wirklich gibt, ist eine sekundäre Frage für diesen Ausgangspunkt. Ja, gerade wir haben hervorgehoben, weshalb jenes erkenntnistheoretische Subjekt, das in jedem individuellen wirklichen Ich als identische Form der Bewußtheit sich findet, keine Realität sein kann. Wer also, um die Immanenzlehre zu widerlegen, beweist, es gebe eine vom Willen des Subjekts, d. h. eine von seiner Realität unabhängige Welt der Objekte, dem antworten wir: das haben wir nie bestritten, und keine immanente Philosophie darf es bestreiten wollen. Sie muß im Gegenteil mit allem Nachdruck behaupten, daß sie nicht daran denkt, etwas von dem empirischen wirklichen Subjekt und seinen psychischen Inhalten Unabhängiges zu bezweifeln. Wer aber noch weiter gehen möchte und sagen: n u r das vom Willen

Unabhängige und als solches Unbezweifelbare dürfe „Objekt“, und nur das Wollen dürfe „Subjekt“ genannt werden, dem müssen wir entschieden widersprechen. Wir können auch unsern Willen zum Bewußtseins i n h a l t machen, ja wir müssen es, denn sonst ließe er sich als Realität nicht untersuchen. Geschieht dies aber, dann ist er Objekt geworden, und zwar Objekt für ein Subjekt, zu dem er nun aber gewiß nicht im Verhältnis des Widerstandes steht, auf den der Willensimpuls stößt. Der objektivierte Wille ist vielmehr Objekt allein für ein erkennendes Subjekt, und sein Wesen geht dann darin auf, daß er Bewußtseinsinhalt ist oder die Form der Bewußtheit trägt. Das erkennende, rein theoretische Subjekt, das alles Reale zum immanenten Objekt macht, kann keine voluntaristische Erkenntnistheorie aus der Welt schaffen, denn damit würde sie das Erkennen überhaupt, also auch sich selbst als Theorie aufheben. Steht aber der Begriff dieses Subjekts einmal fest, dann ergibt sich mit Notwendigkeit die Frage: ist alles Wirkliche ein Objekt für dieses Subjekt, also Bewußtseinsinhalt? Oder: gibt es eine Realität, die nicht als Bewußtseinsinhalt, sondern transzendent existiert?

So bleibt unser Problem unverändert bestehen. Wer meint, er könne mit Reflexionen über die Willensimpulse und den Widerstand, auf die sie treffen, die erkenntnistheoretische Fragestellung als unberechtigt erweisen, hat sie entweder nicht verstanden oder sucht sie zu ignorieren. Jedenfalls beseitigt er sie nicht. Und wer vollends glaubt, das erkenntnistheoretische Problem des transzendenten Gegenstandes könne durch eine Willenstheorie so gelöst werden, daß wir durch sie erfahren, was Gegenstand der Erkenntnis ist, der weiß nicht, was Erkenntnistheorie als Transzendentalphilosophie bedeutet. In dieser Wissenschaft haben wir uns auf den Standpunkt des erkennenden Subjekts zu stellen, um von ihm aus unsere Willensäußerungen und den Widerstand, den wir dabei erfahren, als Objekte zu betrachten. Sind die Wirklichkeiten aber in dieser Weise wissenschaftlich objektiviert, dann büßen sie sofort ihre Ueberzeugungskraft für die Annahme einer in jeder Beziehung vom Subjekt unabhängigen Realität ein. Dann sind sie immanente Objekte, Bewußtseinsinhalte geworden und können vom erkennenden Subjekt nicht mehr in jeder Hinsicht unabhängig sein. Daher leistet der voluntaristische Beweis für eine vom Subjekt unabhängige Realität gerade das nicht, worauf es allein ankommt. Er erweist keine vom

erkennenden Subjekt in dem Sinne unabhängige Wirklichkeit, daß sie sich zum Gegenstand der Erkenntnis eignet. Der Wille sichert die Unabhängigkeit vom Subjekt nur, solange er gewollt, nicht wenn er theoretisch untersucht oder erkannt wird, und er sichert, auch abgesehen hiervon, immer nur eine Unabhängigkeit vom individuellen Subjekt. An die Frage, was vom erkenntnistheoretischen Subjekt abhängig oder unabhängig ist, reicht die voluntaristische Erkenntnistheorie überhaupt nicht heran.

Das können wir auch so ausdrücken. Die Willenstheorie setzt wie jede Wissenschaft voraus, daß es einen vom Subjekt unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis gibt, falls sie den Anspruch auf Objektivität erhebt. Der Willenstheoretiker will also selber nicht bloß wollendes, sondern auch erkennendes Subjekt sein, und daher ist die Frage an ihn zu richten: worauf beruht die Erkenntnis von Willensimpuls und Widerstand und der Bedeutung, die sie für das geistige Leben besitzen? Ihre Wahrheit darf nicht auf den Widerstand gegründet werden, der die Bewegung des erkennenden Subjektes hemmt, oder auf das, was dabei als unabhängig vom Willen unmittelbar gefühlt wird. Das ist gewiß nicht der Gegenstand, der der Willenstheorie Objektivität verleiht. Man sieht also, das Hineinziehen von Willensimpuls und Widerstand in die Erkenntnistheorie bedeutet nur Verwirrung, nicht Lösung des Transzendenzproblems. Und was an diesem besonderen Fall gezeigt wurde, läßt sich verallgemeinern. Nicht allein eine Willens- oder Gefühlstheorie müssen wir ablehnen, sondern uns zugleich klar machen, daß k e i n e empirisch psychologische Theorie über Subjekt und Objekt auch nur die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis zu stellen und in Angriff zu nehmen vermag. Der Fehler, der dabei gemacht wird, ist im Prinzip derselbe, den wir schon früher festgestellt haben, als wir den physiologischen Idealismus behandelten. Physiologie und Psychologie sind beide empirische Wissenschaften. Beide sagen, wenn sie von Subjekt und Objekt reden, nur etwas über das Verhältnis immanenter Objekte zueinander aus, haben aber keine Veranlassung, nach dem Gegenstande der Erkenntnis, der ihren Theorien Objektivität verleiht, zu fragen. Das Transzendenzproblem liegt daher beiden gleich fern. Freilich ist das bei der Psychologie schwerer einzusehen als bei der Physiologie, und die Verwechslung ist daher hier verzeihlicher. Das reale Erkennen ist ein p s y c h i s c h e r

Vorgang. Daher werden viele ohne weiteres zugeben: die Physiologie, die sich auf Körper beschränken muß, hat mit dem Problem der Erkenntnistheorie nichts zu tun. Wohl aber wird man das Erkennen, weil es etwas Psychisches sei, von der Psychologie erkannt wissen wollen, und so formuliert kann diese Meinung auch richtig sein. Aber wir untersuchen in der Erkenntnistheorie als Transzendentalphilosophie das Erkennen nicht insofern, als es ein psychischer Vorgang ist, sondern mit Rücksicht auf den vom Subjekt unabhängigen Gegenstand, der nicht zu den psychischen Vorgängen gehört. Also sollte klar sein, daß das an der Erkenntnis, was hier in Frage steht, nicht im Gebiet einer Psychologie des Erkennens liegt.

Und selbst wenn Erkenntnistheorie als Psychologie getrieben werden dürfte, so wäre gerade damit jede Möglichkeit einer Begründung des Transzendenten abgeschnitten. Für die Psychologie bliebe allein der Standpunkt der Immanenz übrig. Deswegen ist zu sagen: alle psychologischen Beweise für das Transzendente müssen hinfällig sein, genau ebenso wie die voluntaristische Erkenntnistheorie nichts über unser Problem zu entscheiden vermag.

Aus diesem Grunde brauchen wir die andern Widerlegungen des erkenntnistheoretischen Idealismus, die davon ausgehen, daß das Subjekt nicht nur denke, sondern sich auch in anderer Weise betätige, hier nicht weiter zu erörtern. Riehl [1] hat einen „sozialen Beweis" für die Existenz der Außenwelt geführt: „die bloße Existenz altruistischer Gefühle in uns beweise die Existenz der Mitmenschen außer uns". Diese Gefühle weisen hinaus über mein Ich, und ich könnte demnach sagen: die Mitmenschen sind, so wahr ich mich mit ihnen freue oder mit ihnen leide. Dilthey lehnt diesen Beweis ab. Von seinem Standpunkt aus nicht mit Recht. Denn er ist nicht mehr, aber auch nicht weniger gültig als der auf den Willen gegründete. In jedem Mitgefühl wird fremdes Leid oder fremde Freude ebenso unmittelbar wie die eigene erfahren [2]. Allerdings zeugen auch die fremden „Gefühle" wieder nur solange für ein vom Subjekt Unab-

---

[1] Kritizismus II, 2, S. 172 f.

[2] Freilich ist es nicht das psychische S e i n des fremden Gefühls, sondern der unwirkliche „Sinn" des Leids und der Freude, den wir mit Andern teilen, und durch den das Ich des Du unmittelbar inne wird. Das reale Seelenleben gehört immer nur e i n e m Individuum an. Doch ist das in diesem Zusammenhang gleichgültig. Auf den Unterschied von Sein und Sinn wird uns erst das dritte Kapitel führen.

hängiges, als ich sie eben fühle und mit Rücksicht auf das fühlende Subjekt erlebe. Sobald ich ihr Sein erkennend objektiviere oder ihr Erinnerungsbild theoretisch betrachte, werden sie Inhalt des Bewußtseins, und eine vom Bewußtsein überhaupt unabhängige Welt bleibt nach wie vor problematisch.

Unsere Fragestellung beruht also nicht auf einer unberechtigten „intellektualistischen Umdeutung des Satzes der Phänomenalität", sondern auf der einzigen Deutung, die man diesem Satz geben darf, wenn man seinen erkenntnistheoretischen Sinn darlegen und die Bewußtseinsimmanenz alles realen Seins zum Ausdruck bringen will. Ob ein rein erkennendes Subjekt eine Wirklichkeit oder eine bloße Abstraktion ist, macht für die erkenntnistheoretische Frage keinen Unterschied. Wir werden später zeigen, warum der Begriff eines vorstellenden Subjekts in der Tat nicht ausreicht, um das Wesen des Erkennens zu verstehen, aber trotzdem dürfen und müssen wir vom vorstellenden Subjekt ausgehen, um im Anschluß daran den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes oder des Bewußtseins überhaupt zu bilden.

Dennoch ist die vom wollenden oder fühlenden Subjekt ausgehende Behandlung des Problems, wenn sie auch seinen Kernpunkt nicht trifft, insofern von erkenntnistheoretischem Interesse, als sie unzweifelhaft feststellt, daß n u r für den erkennenden oder theoretischen, nicht für den praktischen, d. h. wollenden und handelnden Menschen die Frage nach einer vom Bewußtsein unabhängigen Welt eine Bedeutung hat. Wir wissen unser wollendes und fühlendes geistig-körperliches Ich als ein Ding unter Dingen, die ihm gleich sind, und welche Art des Seins ihnen zukommt, ob sie Bewußtseinsinhalte sind oder transzendente Realität besitzen, ist für das praktische Leben ganz gleichgültig. Es wird daher auch die Moral von einem richtig verstandenen erkenntnistheoretischen Idealismus nicht bedroht, denn wie sollte jemand auf den Gedanken kommen, daß er zwar gegen ein transzendent Seiendes sittliche Verpflichtungen hat, dem immanenten Realen gegenüber aber nicht? Einen Zusammenhang zwischen ethischen Fragen und dem Problem der transzendenten Realität kann es in d i e s e r Hinsicht nicht geben, so eng auch sonst die theoretischen und die ethischen Probleme miteinander verknüpft sein mögen [1]. Es sind also durch den Hinweis

[1] Auf ihren Zusammenhang wird uns der Schluß dieser Schrift führen.

auf eine vom wollenden und fühlenden Ich völlig unabhängige Wirklichkeit nur Hindernisse hinweggeräumt, die sich dem Verzicht auf die Annahme einer transzendenten Realität in den Weg stellen könnten. Die vom wollenden und fühlenden Subjekt unabhängigen Wirklichkeiten haben wir nicht in der Sphäre des transzendenten, sondern allein in der des immanenten Seins zu suchen. Der erkenntnistheoretische Idealismus findet durch die voluntaristische „Erkenntnistheorie" keine Widerlegung, sondern eine Stütze. Besonders muß der Schein von Paradoxie, der an ihm haftet, immer mehr schwinden. Gerade das aber ist für unsere Zwecke von Bedeutung, denn es kommt vor allem darauf an, die schlichte und einfache Wahrheit, die der Immanenzstandpunkt enthält, von all den falschen und irreführenden Formulierungen zu befreien, die sich aufs Engste mit ihm verknüpft haben, und die den eigentlichen Gehalt dieser Lehre nicht in seiner Reinheit zutage treten lassen. Hauptsächlich deswegen haben wir uns auch mit der voluntaristischen Erkenntnistheorie auseinandergesetzt, die abgesehen hiervon für das Transzendenzproblem wenig Bedeutung hat.

IV.

Bewußtseinsinhalt und psychisches Sein.

Unser Ergebnis läßt sich jetzt dahin zusammenfassen, daß weder für die Annahme einer transzendenten Realität bisher gültige Beweise geführt, noch die Voraussetzungen, unter denen ihre Ungültigkeit klargelegt wurde, zu erschüttern sind.

Trotzdem können immer noch Bedenken gegen den Standpunkt der Immanenz bestehen. Wir wissen zwar, daß der erkenntnistheoretische Zweifel nicht die Realität trifft, die der Mensch des praktischen Lebens meint, wenn er etwas wirklich nennt, und wir zeigten ferner, daß der Idealismus nicht in einen Konflikt mit den Einzelwissenschaften kommen kann, da er sich auf die Seinsart der Objekte bezieht, nicht auf ihren Inhalt, der allein für die Spezialdisziplinen wichtig ist. Aber das wird unser Ergebnis vielleicht noch nicht von jedem Widerspruch mit den Annahmen des praktischen Lebens und der empirischen Wissenschaften zu befreien scheinen und besonders das Unbehagen nicht aus der Welt schaffen, das manche Erkenntnistheoretiker der Immanenzlehre gegenüber auch dann empfinden, wenn sie nicht Metaphysiker sind. Sie meinen,

die Welt werde durch den Idealismus in unerträglicher Weise gefälscht. Ist das Wirkliche nicht verflüchtigt, wenn es nur als „Vorstellung" existiert? Es scheint gewissermaßen oberflächlich, hintergrundlos, zweidimensional, schattenhaft geworden zu sein. Es sieht so kulissenhaft, so unsolide, kurz so unwirklich aus, falls wir es nur als immanentes Sein betrachten dürfen. Mit den verschiedensten Ausdrücken dieser und verwandter Art kann man die Abneigung gegen die idealistische Wirklichkeitsauffassung kennzeichnen. Freilich, daß man nicht von Traumidealismus oder Illusionismus reden sollte, haben wir gezeigt. Die Dinge außer mir sind ebenso wirklich wie mein eigener Körper. Aber wenn sie „nur" Bewußtseinsinhalte sind, scheint dennoch alles Feste an ihnen ins Wanken und Schwanken zu geraten oder fragwürdig und unsicher geworden zu sein.

So formuliert sind das zwar keine wissenschaftlichen Argumente gegen die Immanenzlehre. Doch ist es trotzdem der Mühe wert, zu fragen, was sich hinter diesen Antipathien verbirgt, und da wird man wohl meist auf die Meinung stoßen, daß nach idealistischer Auffassung nicht mehr in dem Sinne wie sonst von einer K ö r p e r w e l t geredet werden dürfe. Die festen, zuverlässigen physischen Dinge seien im Grunde genommen verschwunden, denn der Standpunkt der Immanenz „vergeistige" sie in einer Weise, daß die raumerfüllende und an sich doch gänzlich „geistlose" Körperwelt dadurch ihren Charakter verändere. Mit einem Wort: die wirkliche Welt scheint durch den Idealismus zu etwas P s y c h i s c h e m gemacht zu sein. Auch Anhänger der Erfahrungsphilosophie und Gegner jeder transzendenten Realität haben von „Psychomonismus" gesprochen.

Ist das in irgend einer Hinsicht berechtigt? Steht der Bewußtseinsinhalt oder die immanente Wirklichkeit dem psychischen Sein auch nur n ä h e r als dem Physischen? So kann man die Frage wissenschaftlich formulieren, und auf sie soll noch eine Antwort gegeben werden, bevor wir den Immanenzgedanken als Ablehnung jedes transzendenten Seins und damit zugleich jeder metaphysischen Verdoppelung der Welt in Erscheinung und Ding an sich definitiv in die Erkenntnistheorie aufnehmen. Implizite sind freilich auch die soeben angedeuteten Bedenken durch die richtige Fassung des Subjekts- oder Bewußtseinsbegriffs schon beseitigt. Aber bei der Ungeklärtheit der Ansichten, die heute noch herrscht, wird es gut sein, ausdrücklich zu sagen, worauf es ankommt. Dazu besteht noch

ein besonderer Grund. Man könnte meinen, die Immanenzphilosophie sei nach Ablehnung des atomistischen Materialismus, der so oft als mehr oder weniger klares Denkmotiv hinter den „realistischen" Tendenzen steckt, zu dessen Gegenpol, dem metaphysischen Spiritualismus gekommen. Sie mache die Körper zu einer bloßen Erscheinung, umgekehrt wie der Materialismus, der das Physische allein als real, die psychische Welt dagegen nur als „Funktion" der Körper ansieht. Der Vorstellungsidealismus wäre dann also selbst eine Zweiwirklichkeitstheorie, die den Geist als das Wesen von dem Körper als seiner Erscheinung trennt, und dieser Verdacht liegt um so näher, als die Ablehnung einer transzendenten Materie bei einigen „idealistischen" Philosophen in der Tat im Dienst der Begründung einer spiritualistischen Metaphysik gestanden hat. So war es nicht nur bei Schopenhauer, sondern auch bei Berkeley, an den man noch immer denkt, wenn von erkenntnistheoretischem Idealismus die Rede ist, und weil es kein schlimmeres Mißverständnis gibt als die spiritualistische Deutung des Immanenzstandpunktes, die in der Tat auf eine Verflüchtigung der Körperwelt hinauskommen würde, so gehen wir auch hierauf noch ausdrücklich ein.

Die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, liegen freilich wieder mehr in der Terminologie als in der Sache, und zwar besonders in der Vieldeutigkeit der Wörter Bewußtsein und Vorstellung. Wir wissen bereits, daß das erkenntnistheoretische Subjekt nicht das an den Organismus gebundene Seelenleben ist, das einen Anfang und ein Ende in der Zeit hat. Wo man von einer „Entstehung des Bewußtseins" spricht, meint man die Entstehung von Bewußtseins-i n h a l t e n. Das erkenntnistheoretische Subjekt oder das Bewußtsein überhaupt, dem alle realen Objekte zuzuordnen sind, kann so wenig wie das Sein selbst entstehen oder vergehen. Ferner haben wir den Satz: „die Welt ist m e i n e Vorstellung" als Halbheit durchschaut, die gerade mit dem Standpunkt der Immanenz sich nicht verträgt, und damit ist im Grunde genommen alles Wesentliche schon gesagt. Wenn die Welt nicht Inhalt meines Bewußtseins, sondern Bewußtseinsinhalt überhaupt ist, so muß mit dem „mein" dem Bewußtsein auch der psychische Charakter genommen werden. Das überindividuelle Bewußtsein haben wir nicht in dem Sinn überindividuell zu denken, daß wir darunter einen „Weltgeist" verstehen oder eine unendliche seelische Substanz, wie etwa Descartes' Gott es ist oder der Gott

Berkeleys. Bleibt als Subjekt oder Bewußtsein also weder ein unendlicher noch ein endlicher Geist, welcher „Geist" soll überhaupt bleiben? Der Begriff des Psychischen hat ebenso wie der des Physischen nur in der Welt des objektivierbaren Seins einen Sinn. Ist aber die Bewußtseinsform oder die Bewußtheit nicht psychisch, dann darf auch der ihr zugeordnete Bewußtseinsinhalt noch nicht als psychisch gedacht werden. Das Wort Bewußtsein soll, wie wir wissen, nur die Seinsart alles unmittelbar Gegebenen bestimmen, und das Gegebene in seiner Totalität als Psychisches charakterisieren, das hieße eine ontologische Umdeutung seines Wesens vornehmen, für die jede Begründung fehlt.

Doch soll vielleicht der Bewußtseinsinhalt etwas Physisches sein? Auch das dürfen wir nicht sagen, denn es wäre genau in demselben Sinn unbegründet. Was aber bleibt dann noch übrig? Wir kennen doch nur psychische und physische Wirklichkeiten. Muß jeder Bewußtseinsinhalt nicht als eine von beiden gelten? Gewiß, falls wir überhaupt auf diesen Unterschied reflektieren, zerfällt alles Wirkliche aus Gründen, die wir hier nicht zu erörtern haben, in physisches oder psychisches Sein, in einer Weise übrigens, die auch der Psychologie durchaus nicht etwa selbstverständlich ist. Aber davon sehen wir am Anfang der Erkenntnistheorie notwendig ab. Es geht uns in diesem Zusammenhange noch gar nichts an, welche der immanenten Objekte Körper und welche Seelenleben sind, oder welche Kennzeichen wir haben, um das zu entscheiden. Wir achten allein auf ihren gemeinsamen Gegebenheitscharakter, auf die Bewußtheit und Unmittelbarkeit, die allem uns bekannten Wirklichen gleichmäßig zukommt. Die Unterschiede innerhalb dieser Realität dürfen, ja müssen wir ignorieren, falls wir wie hier nur den Standpunkt der Immanenz darlegen wollen. Deshalb ist das immanente Sein als solches mit Rücksicht auf den Gegensatz von physisch und psychisch noch ganz indifferent zu denken [1]. Es kann eventuell psychisch, es kann eventuell physisch sein, aber es ist in jedem Fall bewußt, und zwar sind die Körper genau in demselben Sinne Bewußtseinsinhalte wie das seelische Sein, solange wir unter einem Körper ein immanentes Objekt verstehen.

[1] Sehr interessante Ausführungen hierüber finden sich bei Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I, S. 65 ff. Hier wird unter andern Gesichtspunkten ebenfalls die Meinung vertreten, daß die unmittelbar erlebte Wirklichkeit von dem Unterschiede des Psychischen und Physischen noch frei ist.

Freilich, das ist zuzugeben: diese Verwendung des Wortes Bewußtsein widerstrebt dem Sprachgefühl von Vielen. Wir haben uns unter dem Einfluß metaphysischer Theorien daran gewöhnt, das unmittelbar Bekannte oder Gegebene dem Psychischen gleichzusetzen, und besonders das Wort bewußt wird fast immer als der Ausdruck für etwas Seelisches gebraucht. Werden doch von der Psychologie die psychischen Vorgänge geradezu als Bewußtseinsinhalte definiert. Wir können deshalb das Wort auch vermeiden und statt „bewußt" unmittelbar gegeben oder vorgefunden oder bekannt sagen. Aber sachlich wäre dadurch nichts geändert, denn falls die Wörter gegeben oder vorgefunden nicht sagen sollen, daß etwas im Bewußtsein vorgefunden oder gegeben ist, dann besitzen sie keine verständliche Bedeutung mehr, und außerdem haben wir gar keinen Grund, die beliebte Gleichsetzung des Bewußten mit dem Seelischen anzuerkennen. Sie hat sich unter dem Einfluß von Theorien vollzogen, die durchaus nicht als richtig vorausgesetzt werden dürfen, ja, die zu bekämpfen, die Erkenntnistheorie im Interesse eines eindeutigen Wirklichkeitsbegriffes allen Grund hat. Die Trennung dürfte sogar im Interesse der Psychologie liegen, wenn sie über die Frage nach den „unbewußten" psychischen Vorgängen zur Klarheit kommen will. Werden nämlich die psychischen Wirklichkeiten als Bewußtseinsinhalte definiert, dann kann es selbstverständlich nichts Psychisches geben, das unbewußt ist. Man meint jedoch unter dem „unbewußten" Seelischen nicht das Bewußtseinsjenseitige oder Transzendente, sondern das, was dem einzelnen Individuum nicht „zum Bewußtsein kommt", und dieser Begriff einer „unbewußten" psychischen Wirklichkeit ist, wie man auch sonst über seine wissenschaftliche Berechtigung denken mag, von jedem Widerspruch frei, sobald man die falsche Identifizierung des Bewußtseins als des Immanenten mit dem Psychischen, dessen das Individuum sich ausdrücklich bewußt ist, aufgibt. Ein zeitweise nicht im Bewußtsein des realen Subjekts vorhandenes Seelisches ist genau ebenso gut denkbar, wie ein in diesem Sinne dem einzelnen Individuum nicht bewußter Körper, der trotzdem immanent existiert. Jedenfalls aber müssen wir bestreiten, daß wir das Recht haben, die Bewußtseinswelt in ihrer Gesamtheit psychisch zu nennen und dadurch mit einem Teil der Wirklichkeit zu identifizieren. Auch die Körper kennen wir unmittelbar, solange wir sie nicht materialistisch

umgedeutet haben, und sie sind also ebenso wie das Psychische Bewußtseinsinhalte. Wir brauchen nur das verständlichste Wort für das Unmittelbare oder Gegebene, wenn wir Bewußtsein sagen und behaupten: das Seelische ist ein Teil des Bewußtseinsinhaltes, die Körper sind ein anderer Teil. Wir verwehren es selbstverständlich niemanden, nur das psychische Sein „bewußt" zu nennen. Aber falls das geschieht, hat das Wort eben eine andere Bedeutung als in der Immanenzphilosophie, und außerdem steckt dahinter meist die sehr anfechtbare Metaphysik, nach der wir die Körper nur als Erscheinungen kennen. Diese Voraussetzung dürfen wir in der Erkenntnistheorie nicht akzeptieren, sondern gerade das wollen wir hervorheben: die Körper sind nicht bloße Erscheinungen irgend eines unbekannten Transzendenten. Sie sind empirische Realitäten und grade als Realitäten unmittelbar im Bewußtsein vorzufinden wie alles Wirkliche.

Wir müssen es also entweder aufgeben, den Bewußtseinsinhalt als gleichbedeutend mit dem unmittelbar Gegebenen zu setzen, was ein bedenklicher Sprachgebrauch wäre, denn wie will man die Unmittelbarkeit und Gegebenheit von der Bewußtheit scheiden, oder wir haben anzuerkennen, daß die unmittelbare Bewußtheit eines Objektes noch gar nichts über dessen psychischen Charakter sagt. So muß klar sein, daß man zwar unsere Terminologie anfechten kann, aber auch nur diese. Wir rechtfertigen sie dadurch, daß die Unmittelbarkeit und Gegebenheit des Wirklichen durch nichts besser bezeichnet wird als durch das Wort Bewußtseinsinhalt. Die Körper sind uns unmittelbar als Körper gegeben, also nennen wir mit Recht auch sie Bewußtseinsinhalte. Der Sinn dieser Sätze wird jetzt nicht mehr mißverstanden werden. Wir schließen damit nur jede metaphysische Umdeutung des Wirklichkeitsbegriffes aus und kehren zur Unmittelbarkeit des „Erlebens" zurück, soweit das in der Wissenschaft möglich ist.

Daraus folgt dann von selbst, daß der Standpunkt der Immanenz mit einer spiritualistischen Metaphysik nicht das Geringste zu tun hat. Ja, es wird gerade durch den erkenntnistheoretischen Idealismus jeder Spiritualismus abgewiesen, der sich wie der Berkeleys oder Schopenhauers auf die unmittelbare Erfahrung stützen möchte, um die Körperwelt für weniger real als das Seelische zu erklären. Darauf, daß alles unmittelbar Bekannte bewußt ist, läßt sich eben

nicht, wie Berkeley und Schopenhauer es wollten, eine Metaphysik bauen, welche die Wirklichkeit in ihrer Totalität als geistig denkt. So stehen wir dem Spiritualismus ebenso ablehnend gegenüber wie dem Materialismus, und es ist wichtig, daß diese Stellungnahme zu zwei Haupttypen der Metaphysik aus erkenntnistheoretischen Ueberlegungen erfolgt. Freilich fordert die Gerechtigkeit, hervorzuheben, daß im Vergleich zum Materialismus der Spiritualismus eine verständige Ansicht ist. Er geht wenigstens vom Bekannten und Bewußten aus und macht nur den Fehler, einen Teil davon für das Ganze zu halten. Der Materialismus dagegen will gerade das Unbekannte und Unbewußte für das Reale, alles Bekannte für dessen bloße Erscheinung erklären. Er ist daher gänzlich wirklichkeitsleer mit seinem Reich der reinen Quantitäten. Trotz dieses Unterschiedes sind beide Ansichten unhaltbar. Das unmittelbar Bewußte und Bekannte ist weder das Physische noch das Psychische. Hat man diesen Gegensatz überhaupt in die Wirklichkeit eingeführt, dann darf man niemals wieder die eine Seite zugunsten der andern ganz fallen lassen. Dann muß man die Welt teils als physisch, teils als psychisch denken oder eventuell beide Seiten in einem unbekannten Dritten aufgehen lassen, von dem wir aber hier nicht zu sprechen brauchen, da uns die Möglichkeit einer „monistischen" Metaphysik in diesem Zusammenhange nicht interessiert. Wir nehmen, wie gesagt, nur den ursprünglichsten, voraussetzungslosesten, am meisten von Theorien freien Standpunkt ein, um die Bedenken, die sich der Immanenzlehre als einer unzulässigen „Vergeistigung" der Wirklichkeit entgegenstellen, aus dem Wege zu räumen. Den Satz, die Welt ist „mein" Bewußtsein, lehnten wir als Halbheit ab. Die durch diese Inkonsequenz „vergeistigte" Welt zerfällt bei Durchführung des Immanenzgedankens als „Bewußtseinsinhalt überhaupt" entweder in psychische und physische Vorgänge, oder, solange die Realität noch nicht begrifflich bearbeitet und umgeformt ist, stellt sie sich als eine gegen diesen Unterschied indifferente Wirklichkeit dar. Damit sind alle paradoxen Konsequenzen, welche die Immanenzlehre angeblich haben soll, wie z. B. der Psychomonismus, beseitigt.

Doch noch eine Frage wird sich vielleicht erheben. Können wir in der Wissenschaft den Standpunk auch *festhalten*, der von der Scheidung in Physisches und Psychisches absieht. Müssen wir nicht irgendwie trennen, sobald wir das Wirkliche zu denken

versuchen, und ergibt sich dann nicht sofort, daß das Psychische mit dem Bewußtseinsinhalt der einzelnen Individuen zu identifizieren ist, das Physische dagegen die nur mittelbare und in diesem Sinne den realen Subjekten nicht bewußte Welt bildet? Auch an dieser Frage wollen wir nicht ganz vorübergehen, obwohl sie für die Durchführung des Immanenzstandpunktes nicht von entscheidender Bedeutung sein kann. Freilich läßt sie sich hier nicht erschöpfend behandeln, denn dazu wäre ein inhaltlich bestimmter Begriff des Psychischen unentbehrlich, und den dürfen wir nicht als allgemein anerkannt voraussetzen. Trotzdem wird sich der für unsern Gedankengang wesentliche Punkt, daß auch für das individuelle Subjekt das Psychische nicht mit dem ihm unmittelbar Gegebenen identifiziert werden darf, leicht klar stellen lassen. Wir brauchen zu diesem Zweck nur auf den Gegensatz des Unmittelbaren und des Mittelbaren überhaupt zu reflektieren und dann zu zeigen, daß dem Psychischen auf keinen Fall mehr Unmittelbarkeit zugesprochen werden darf als dem Physischen, ja daß in einem gewissen Sinne sogar die Körperwelt für die einzelnen Individuen in noch höherem Maße den Charakter der Unmittelbarkeit trägt als das seelische Sein.

Das mag zunächst paradox klingen, und solange ich nur an mein eigenes, mir gegebenes Seelenleben denke, kann ich mir in der Tat nichts denken, was mir noch unmittelbarer gegeben sein sollte als dieses. Aber in dieser Weise „unmittelbar", d. h. dem einzelnen realen Subjekt wirklich bewußt oder gegeben, ist nur mein psychisches Sein, während ich das fremde nie in diesem Sinne unmittelbar erfasse, sondern es immer auf dem Umweg über mir unmittelbar gegebene Körpervorgänge deute. Reflektieren wir also auf den Unterschied von physisch und psychisch, so können wir ihn, abgesehen von anderen Bestimmungen, die dabei in Frage kommen, so festlegen: das einzelne Individuum hat in seinem Bewußtsein unmittelbar nur sein eigenes Seelenleben und außerdem die Körper, die sich gerade in seiner Umgebung befinden. Das fremde Seelenleben dagegen läßt sich erst auf Grund körperlicher Vorgänge, die ihm gegeben sind, nach Analogie des eigenen erschließen. Deshalb muß man sagen, daß für die Individuen die Körperwelt quantitativ in höherem Maße den Charakter der unmittelbaren Gegebenheit trägt als das Seelische. Jeder Körper ist nicht nur Bewußtseinsinhalt überhaupt, sondern kann, seinem Begriff nach, auch von jedem

einzelnen *realen* Subjekt unmittelbar erfahren oder erlebt werden. Psychisches Sein dagegen ist immer nur einem einzigen individuellen Subjekt in *dieser* Weise „unmittelbar" zugänglich. So wird von neuem klar, wie sich gerade seine Immanenz allein mit Hilfe eines erkenntnistheoretischen Subjektes oder des „Bewußtseins überhaupt" bestimmen läßt. Wollten wir schon *das* Wirkliche transzendent nennen, was außerhalb des *individuellen* Bewußtseins liegt, dann käme allem fremden Psychischen der Charakter der Transzendenz zu, und über die transzendente Existenz der Körper ließe sich eine *allgemeine* Aussage überhaupt nicht machen. Sie müßte für jeden besonderen Fall besonders entschieden werden. Nur das eigene Seelenleben und ein ständig wechselnder Teil der Körperwelt wäre dann zum Immanenten zu rechnen, und das ergäbe einen wissenschaftlich völlig unbrauchbaren Immanenzbegriff. Für jeden Menschen wäre dann etwas anderes immanent und etwas anderes transzendent als für jeden andern. Die Frage nach der Immanenz oder Transzendenz des Wirklichen überhaupt hätte für die Wissenschaft keinen Sinn. Schon deswegen können wir bei dem Problem der Transzendenz nicht nach dem vom individuellen Subjekt unabhängigen Sein forschen wollen. Wird dagegen der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts der Problemstellung zugrunde gelegt, so behält das psychische Sein den Immanenzcharakter ebenso bei wie das physische, und trotzdem bleibt der nicht zu leugnende Unterschied von fremdem Seelenleben, das jedem einzelnen Individuum direkt unerfahrbar ist, und der physischen Wirklichkeit, die verschiedene Individuen als gemeinsamen Bewußtseinsinhalt haben, unangefochten bestehen.

So ergibt sich auf jeden Fall, daß keine Theorie des Psychischen, wie sie auch gestaltet sein möge, dieses allein als immanent bezeichnen, dem Physischen dagegen den Charakter der Transzendenz zuerkennen darf. Dann allein, wenn „unmittelbar im Bewußtsein gegeben" so viel bedeuten soll, wie *nur* in meinem Bewußtsein oder *nur* mir und keinem andern Menschen unmittelbar gegeben, darf man sagen, daß das im Bewußtsein unmittelbar Gegebene dem Psychischen gleichzusetzen ist, denn Körper sind immer nicht mir allein, sondern auch andern unmittelbar gegeben. Aber *dieser* Begriff des „unmittelbar Gegebenen" ist selbstverständlich nicht gemeint, wenn das Immanente oder der Bewußtseinsinhalt in seiner Gesamtheit

in Betracht kommt, und er wäre auch zur Bestimmung des Psychischen nicht in jeder Hinsicht geeignet, da dem fremden Psychischen ja gerade dieser Charakter fehlt und trotzdem kein Psychologe an seiner Existenz zweifelt. Näher auf den Begriff des Psychischen einzugehen, haben wir hier jedoch keine Veranlassung, denn es kam darauf allein an, zu zeigen, daß kein Recht dazu besteht, den Begriff des im Bewußtsein überhaupt unmittelbar gegebenen oder immanenten Seins so eng zu fassen, daß er mit dem der psychischen Realität zusammenfällt.

Andere als terminologische Schwierigkeiten treten uns, wie jetzt klar sein muß, bei der Gleichsetzung des Bewußtseinsinhaltes mit dem teils physischen, teils psychischen immanenten Sein nicht entgegen, und nur eine im wesentlichen ebenfalls terminologische Bemerkung sei schließlich hinzugefügt. Das Sprachgefühl wird uns noch größeren Widerstand als bisher entgegensetzen, wenn wir, um die verschiedenen Bestandteile des Bewußtseinsinhaltes zu charakterisieren, sie ebenso bezeichnen, wie die Psychologie die verschiedenen Bestandteile des individuellen psychischen Ich-Objekts nennt, und dabei trotzdem verlangen, daß auch unter diesen Namen nicht etwas Psychisches verstanden werden soll. Aber solche Konflikte sind in der Transzendentalphilosophie leider unvermeidlich. Wir haben für das, was wir meinen, keine andern Ausdrücke, die verständlich wären. Die Sprache hat für den erkenntnistheoretischen Standpunkt keine Worte gebildet, und sie konnte es nicht. Die Termini, die wir besitzen, um das Gegeben-Sein zu bezeichnen, mußten unter der Voraussetzung des üblichen Dualismus, der das Unmittelbare für das Psychische, das Mittelbare für das Physische hält, zu Namen für alles werden, was nicht Körper, also psychisch ist. Dadurch entsteht die sprachliche Schwierigkeit, und noch ein Umstand kommt hinzu: die Erkenntnistheorie ist dadurch im Nachteil, daß ihr Standpunkt der spätere ist. Sie findet den Platz durch die psychologische Terminologie schon besetzt.

Wir würden also, um sprachliche Gewaltsamkeiten zu vermeiden, für die erkenntnistheoretischen Begriffe ganz neue Termini bilden müssen. Aber auch das könnte nicht viel helfen, da wir die Worte doch nur durch das im psychischen Ich-Objekt als Tatsache Vorgefundene zu erläutern imstande wären, unter dem Hinweis darauf, daß es sich um einen Inhalt des Bewußtseins überhaupt handeln

soll. Vielleicht bildet sich einmal für die Erkenntnistheorie eine besondere Terminologie. Vorläufig ist sie dadurch, daß sie einerseits selbständige, von den psychologischen prinzipiell verschiedene Gesichtspunkte hat, andererseits ihr Material den Gegenständen entnehmen muß, die mit psychologischen Bezeichnungen schon versehen sind, gezwungen, sich mit mehrdeutigen Ausdrücken zu behelfen und in zweifelhaften Fällen stets hinzuzufügen, ob der Terminus eine psychologische oder eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat. Wir suchen den Gebrauch solcher mehrdeutigen Ausdrücke soweit wie möglich einzuschränken, und wir müssen es z. B. als eine bedenkliche und irreführende Formulierung ansehen, wenn die Lehre von der Immanenz in den Satz gebracht wird, daß nur „Empfindungen" existieren, denn der Begriff der Empfindung hat einen zu speziellen psychologischen Sinn, um erkenntnistheoretisch verwertbar zu sein. Andere Termini dagegen, wie das oft in der Erkenntnistheorie gebrauchte Wort V o r s t e l l u n g, können auch wir nicht entbehren, ohne in die größte sprachliche Umständlichkeit zu verfallen. Wir benutzen allerdings den Ausdruck „vorstellendes Bewußtsein" zugleich, um das Subjekt, das vorstellt, vom fühlenden und wollenden Bewußtsein zu unterscheiden. Wir können aber aus den angeführten Gründen mit dem vorstellenden Bewußtsein trotzdem kein psychisches Sein meinen, sobald wir vom „vorstellenden Bewußtsein überhaupt" und von allen immanenten Objekten als „vorgestellten" Objekten sprechen, und wir müssen uns daher entschließen, unter Vorstellung auch das unmittelbar Gegebene zu verstehen, das ebensogut ein Körper wie etwas Seelisches sein kann. Der Ausdruck ist, obwohl er zugleich etwas Psychisches bezeichnet, schon deshalb nicht zu entbehren, weil es später darauf ankommen wird, einen Terminus zu haben, der das B e w u ß t e als das n u r Vorgestellte ausdrücklich von dem theoretisch G e w u ß t e n trennt, das noch etwas anderes als ein Vorgestelltes, nämlich ein Beurteiltes ist, und dabei werden dann neue terminologische Schwierigkeiten entstehen. Zunächst jedoch handelt es sich um das Vorgestellte als das Bewußte überhaupt, und da liegt terminologisch kein wesentlich größerer Uebelstand vor als bei der Verwendung des Wortes Bewußtsein für alles unmittelbar Gegebene und Bekannte. Wir dürfen nur nicht an die Vorstellung im engeren Sinn denken, wie das vielfach üblich ist, d. h. darunter das „bloß Vorgestellte" oder reproduzierte, erinnerte, ab-

geleitete im Gegensatz zum direkt wahrgenommenen und gegenwärtigen Sein verstehen. Wollten wir die „idea“ im Unterschiede von der „impression“ so gebrauchen, wie z. B. Hume diese Termini verwendet, dann allerdings wäre das Wort Vorstellung für Körper ungeeignet. Doch ist auch das lediglich eine sprachliche Schwierigkeit. Man benutzt vielfach das Wort Vorstellung sowohl für Ideen im engeren Sinne als auch für Bewußtseinsinhalte überhaupt, und dem zweiten Sprachgebrauch schließen wir uns an, wenn wir von Vorstellungsidealismus sprechen.

Um unsern Standpunkt noch einmal mit ausdrücklichem Gebrauch dieser Terminologie zu formulieren, können wir sagen: wir kennen nur die eine vorgestellte Wirklichkeit, die sich in Körperliches und Geistiges zerlegen läßt. Wenn wir sie die vorgestellte Welt nennen, reflektieren wir jedoch auf diesen Unterschied noch nicht. Das Geistige und das Körperliche sind für uns beide Vorstellungen und als solche gleich real. Nur die Realität, die „hinter“ dem unmittelbar Vorgestellten, teils körperlichen, teils seelischen Wirklichen liegt, die Realität, die nicht vorgestellt, d. h. nicht Objekt für ein bewußtes Subjekt werden kann, lehnen wir ab. Was wir bloß begrifflich als Nichtvorgestelltes denken, bleibt uns als Wirklichkeit völlig problematisch. Auch mit Rücksicht auf diese Terminologie muß dann klar sein: der erkenntnistheoretische Vorstellungs-Idealismus ist im Grunde nichts anderes als die Bekämpfung jenes Realismus, der als metaphysische Zweiweltentheorie die Wirklichkeit in Erscheinung und transzendente Realität spaltet. Er hält sich also von jeder spiritualistischen Umdeutung des Gegebenen fern. Wir kennen nicht zwei Wirklichkeiten, eine vorgestellte und eine nicht vorgestellte, sondern nur eine, die überall dieselbe Seinsart hat wie das, was jedem von uns als Vorgestelltes unmittelbar bekannt ist. Das ist das Wesentliche, was wir bisher mit Rücksicht auf das Problem der Erkenntnistheorie zu begründen versucht haben. Die „Erscheinung“ des transzendentalen Realismus ist uns die „wahre“ Realität, und seine transzendente „Realität“ bedeutet für uns nichts als einen Begriff. Was Objekt für ein bewußtes oder vorstellendes Subjekt werden kann, das ist das einzige Reale, das anzunehmen wir in der Erkenntnistheorie berechtigt sind.

Wird dies streng festgehalten, so muß vollends jeder Schein einer Verflüchtigung der Realität durch den Standpunkt der Im-

manenz verschwinden. Alles, was wir als volle Realität kennen und im Leben als wirklich bezeichnen, bleibt unangetastet. Wir haben den Begriff der festen, soliden Realität, die durch den Vorstellungsidealismus verfälscht zu sein schien, nur am Bekannten und Bewußten bilden können. Wir täuschen uns, wenn wir meinen, wir hätten noch einen andern inhaltlich erfüllten Realitätsbegriff. Allein der transzendentale Realismus droht dadurch, daß er eine unbekannte Realität annimmt, das uns bekannte Wirkliche zu verflüchtigen. Das Transzendente, von dem er meint, daß es die „wahre" Realität sei, ist in Wahrheit ein schatten- und schemenhaftes Gebilde, das die Antipathie des „praktischen" Menschen in viel höherem Maße verdient als die bewußte immanente Wirklichkeit. Jene „andere" Welt ist „bloß vorgestellt" in dem Sinn, in dem wir bei der Scheidung von zwei Arten des Vorgestellten das eine als das Irreale denken. Die „Wirklichkeit" des transzendentalen Realismus ist lediglich das Produkt des begrifflichen Denkens und verdient daher den Namen der Wirklichkeit in keiner Weise.

Gegen den „naiven" Realismus haben wir dagegen nichts einzuwenden. Er kennt weder ein transzendentes Sein noch das erkenntnistheoretische Subjekt oder das überindividuelle Bewußtsein. Er ist überhaupt keine wissenschaftliche Theorie, die wissenschaftlich bekämpft zu werden braucht, sondern ein Komplex von undurchdachten und unbestimmten Meinungen, die zum Leben ausreichen, und die man denen, die nur leben wollen, ruhig lassen kann. Wie weit der transzendentale Idealismus den empirischen Realismus der Einzelwissenschaften zu begründen und zu rechtfertigen vermag, kann erst später klar werden. Aber daß er auch ihn nicht bekämpft, muß schon jetzt einleuchten. Der empirische Realismus kennt ebenfalls keine transzendente Realität, sondern nur immanente Objekte oder Bewußtseinsinhalte, und wenn er sie nicht so nennt, so braucht man doch um Namen mit ihm nicht zu streiten, solange er keine Erkenntnistheorie treiben will. Allein gegen den erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Realismus wenden wir uns, der, wie wir gezeigt haben, stets ein metaphysischer Realismus ist, d. h. gegen den Realismus, der eingesehen hat, daß die Welt, soweit sie gegeben oder erfahren werden kann, Bewußtseinsinhalt ist, und der dennoch ausdrücklich die Existenz einer anderen, also transzendenten Wirklichkeit be-

hauptet, die dann entweder für erkennbar oder für unerkennbar erklärt wird. Wir wenden uns, um es ganz allgemein auszudrücken, gegen jede Ansicht, welche die Sinnenwelt als „Erscheinung" eines metaphysischen Seins auffaßt, sie damit zu einer Wirklichkeit zweiten Grades herabsetzt, also entwirklicht, und wir können auch vor der Metaphysik nicht Halt machen, die im Anschluß an einige in der Kantischen Philosophie noch nicht überwundene „dogmatische" Reste das transzendente Sein zu einem absolut unbestimmten und unbestimmbaren, jeder Erkenntnis unzugänglichen X verflüchtigt, d. h. zu einem Begriff, der lediglich als Negation in unser Denken einzugehen vermag, wie wir das früher von dem Begriff der unerkennbaren transzendenten Realität gezeigt haben. Wir halten uns an das Wirkliche, das wir erleben, und dürfen deshalb in bezug auf den Begriff der inhaltlich erfüllten Realität den erkenntnistheoretischen Idealismus auch als Empirismus, ja sogar als Positivismus bezeichnen, falls dies Wort alle die Standpunkte umfassen soll, die eine Spaltung der Wirklichkeit in ein absolutes transzendentes und ein relatives immanentes Sein leugnen. Wäre der Terminus „Realismus" nicht für die von Plato und auch von Kant vertretene Seinsverdoppelung üblich, so könnten wir sagen, daß unser Standpunkt der wahre Realismus ist, denn er will die wirklichen Dinge, die wir alle sind und kennen, real nennen und das Wort wirklich nicht für eine ganz problematische, zur bekannten Wirklichkeit erst hinzugedachte Welt verwenden.

So kommen wir schließlich durch konsequente Entwicklung einer Ansicht, die dem erkenntnistheoretisch naiven Menschen zuerst als größte Paradoxie erscheint, zu der nichts weniger als paradoxen Behauptung, daß die Bestandteile der uns allen vertrauten räumlich-zeitlichen Sinnenwelt die einzige Wirklichkeit bilden, von der wir zu reden ein Recht haben. Nur darin weichen wir von der dem naiven Menschen und dem empirischen Realisten geläufigen Meinung ab, daß wir hinzufügen: das Sein jeder Wirklichkeit muß als ein immanentes Sein, als ein Sein im Bewußtsein oder als ein Objekt angesehen werden, zu dem notwendig ein bewußtes Subjekt gehört. Das geschieht allein im erkenntnistheoretischen Interesse, zur Beseitigung einer unhaltbaren Theorie über das erkennende Subjekt und den von ihm erkannten Gegenstand, und wir haben bisher keinen Gedanken kennen gelernt, der uns veranlassen

könnte, diesen Standpunkt der Immanenz aus erkenntnistheoretischen Gründen zu verlassen.

V.

Der Ursprung der Seinsverdopplung.

Nur eine Ueberlegung sei als Abschluß dieses negativen Teils, der die transzendente Realität als unerweisbar dartun soll, noch hinzugefügt. Meist hat man das Irrtümliche einer Ansicht erst dann ganz eingesehen, wenn man sich zugleich darüber klar geworden ist, wie sie zustande kommt. Selbstverständlich können wir hier nicht die Genesis aller metaphysischen Theorien verfolgen, die auf eine Spaltung oder Verdopplung der Realität hinauslaufen. Wohl aber suchen wir zu verstehen, weshalb man in der Erkenntnistheorie mit einer solchen Zähigkeit daran festhält, daß die Welt, die wir unmittelbar vorstellen oder im Bewußtsein haben, nur Erscheinung eines dahinter liegenden Wirklichen sei. Wir fragen deshalb, um sogleich auf das Problem der Erkenntnis Bezug zu nehmen, welche Gründe wir haben, zu glauben, daß Vorstellungen eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit abbilden oder auf irgend eine andere Weise transzendente Realitäten erfassen können.

Stellen wir uns, um hierüber Klarheit zu gewinnen, auf den Standpunkt, den wir alle einnehmen, bevor wir erkenntnistheoretisch reflektieren, und auf dem wir das Wort „wirklich“ sicher nicht für etwas Transzendentes verwenden. Meine Aufmerksamkeit ist dann nach außen gerichtet auf die Dinge, die mich räumlich umgeben, und die für mich das Wirkliche bedeuten, dem ich mich selbst einordne. Ich sehe in dieser realen Sinnenwelt die Menschen als Dinge räumlich getrennt von andern Dingen, und ich betrachte selbstverständlich auch mich selbst als ein von diesen Gegenständen räumlich getrenntes reales Wesen. Die Existenz der Objekte ist von mir, wie von jedem andern Subjekt, völlig unabhängig. Stelle ich nun die Frage: wie komme ich trotzdem zu einer „Vorstellung“ von der mich umgebenden Wirklichkeit, oder wie kann ich sie erkennen, so werde ich eine Wirkung auf den Menschen annehmen, die von den Gegenständen ausgeht, denn ich würde ohne ein kausales Band, das die Erkenntnis gewissermaßen vom Objekt zum Subjekt hinüberträgt, die Möglichkeit einer Beziehung zwischen den beiden überhaupt nicht denken können.

Was aber ist das Resultat dieser Wirkung? Hier läßt mich meine Beobachtung, soweit sie sich auf fremde Menschen bezieht, im Stich, und ich ergänze daher die Lücke durch Beobachtungen, die ich an mir selbst mache. Ich stelle fest, daß ich Wahrnehmungen oder Vorstellungen habe, und daß sie das einzige sind, was ich von den Dingen kenne. Durch die Wirkung der Dinge auf den fremden Körper werden also, so schließe ich, ebenfalls Wahrnehmungen oder Vorstellungen in dem fremden Subjekt entstehen, und nun glaube ich, daß auch in mir die Wahrnehmungen oder Vorstellungen durch die Wirkungen der mich umgebenden räumlichen Außenwelt entstanden sind, also noch etwas anderes bedeuten als die mir unmittelbar bekannte Welt selbst. So komme ich zu zwei Wirklichkeiten, der Wahrnehmungs- oder Vorstellungswelt einerseits und einer von ihr nicht nur verschiedenen, sondern auch gänzlich unabhängigen Realität andrerseits. Damit ist dann zugleich die unmittelbar bekannte Welt entwirklicht oder zu einer Realität zweiten Grades gemacht, da sie nur noch als meine Welt gelten kann. Hierauf gehe ich wieder zur Beobachtung der fremden Subjekte über und schließe aus ihren Aeußerungen, daß sie wissen, wie die Dinge beschaffen sind, die ich in ihrer räumlichen Umgebung wahrnehme. Daraus bilde ich die Ansicht, daß die Erkenntnis aus den Vorstellungen besteht, die in den Menschen durch Einwirken der Dinge hervorgebracht werden, und die, um Erkenntnis zu enthalten, mit den Dingen mehr oder weniger übereinstimmen müssen, so daß das Wahrgenommene ein Abbild des Wirklichen ist. Da ich die fremden Menschen als mit mir gleichartig betrachte, wirkt die Meinung von ihrem Erkennen zurück auf die von meinem eigenen. Ich fasse nun auch meine Wahrnehmungen oder Vorstellungen als ein Abbild meiner Umgebung auf, die von dem Wahrgenommenen und Vorgestellten unabhängig ist, und die als solche erst die eigentliche Realität bildet. Die Vorstellungen sind, wie ich das bei fremden Subjekten beobachten kann, nur in mir, die Dinge selbst dagegen außer mir.

So entsteht eine Verdoppelung der Welt, eine Spaltung des Seins in eine für sich bestehende, allen Individuen gemeinsame Wirklichkeit einerseits und eine Wahrnehmungs- oder Vorstellungswelt als deren bloßes Abbild andererseits, die nur das einzelne Individuum kennt. Auf Grundlage dieser Ansicht gewinnt dann die Auffassung, daß das Erkennen der Wirklichkeit in einer Uebereinstimmung der

wahrgenommenen Bewußtseinswelt mit an sich existierenden realen Dingen besteht, einen Sinn. Es sind ferner die verschiedensten Veränderungen in dem Verhältnis zwischen der bewußten Welt und der durch sie abgebildeten Realität denkbar, d. h. man kann sagen, daß die Bewußtseinsinhalte die Wirklichkeit nicht genau so wiederholen, wie sie ist, sondern ihr nur in irgend einer Weise entsprechen oder sie bezeichnen. Damit wird der unmittelbar gegebenen Welt noch mehr an Realität entzogen und zugleich die Wirklichkeit immer mehr ins Unbewußte verlegt. Die Grundvoraussetzung aber, daß es auf der einen Seite einen Bewußtseinsinhalt, auf der andern eine von ihm unabhängige Wirklichkeit gibt, muß erhalten bleiben, falls die Auffassung, daß das Erkennen in irgend einer Art von Uebereinstimmung der Vorstellungen mit realen Dingen bestehe, ihren Sinn nicht verlieren soll. Allein die Welt außer mir ist real, das Wahrgenommene ist nur in mir und bloß vorgestellt. Das scheint man nicht aufgeben zu dürfen, ohne das Erkennen des Realen überhaupt aufzugeben. Deshalb hält jede Erkenntnistheorie, die auf diesem Boden erwachsen ist, an der Verdoppelung des Seins und der Herabsetzung der Bewußtseinswelt zur bloßen Erscheinung fest. Mit der nicht-vorgestellten Welt wäre zugleich die wahre Wirklichkeit und der Gegenstand der Erkenntnis verschwunden.

Ist aber darum diese Verdoppelung und die auf ihr beruhende Auffassung von dem Verhältnis des erkennenden Subjektes zu seinen Gegenständen auch berechtigt? Damit kommen wir zu unserer alten Frage zurück, und wir werden sie jetzt in einer Hinsicht vielleicht noch besser beantworten können als früher. Vor allem muß noch einmal hervorgehoben werden, daß die zu prüfende Meinung aus Beobachtungen entstanden ist, die ich zum größten Teil nicht am erkennenden S u b j e k t gemacht habe, denn die fremden Subjekte kenne ich nicht, inwiefern sie Subjekte sind. Ich habe mich vielmehr bei der Bildung meiner Ansicht im wesentlichen an erkannte O b j e k t e gehalten. Aus den Beobachtungen an einem Subjekt stammt nur das, was ich von dem R e s u l t a t des angeblichen Erkenntnisprozesses weiß: ich habe Wahrnehmungen oder Vorstellungen, kurz einen Bewußtseinsinhalt. Was aber den Weg betrifft, auf dem dies Ergebnis zustande gekommen ist, und vor allem was die erkenntnistheoretische Bedeutung betrifft, die der Bewußtseinsinhalt als bloßes Abbild einer von ihm verschiedenen

Wirklichkeit hat, kann nur verständlich werden, wenn ich entweder an einen fremden Menschen im Raume denke oder mich selbst so betrachte, als wäre ich auch als erkennendes Subjekt ein Okjekt, und zwar ein von den Gegenständen der Erkenntnis räumlich getrennter Körper. Hätte ich den Erkenntnisbegriff nur auf Beobachtungen gegründet, die sich auf mich als auf das Subjekt des Erkennens beziehen, und dabei daran gedacht, daß nicht allein die fremden Leiber, sondern auch der meine ein Objekt ist, würde ich dann darauf verfallen sein, die Wahrnehmungs- oder Vorstellungswelt für etwas anderes als die Dinge außerhalb meines Körpers zu halten und die unmittelbar gegebene Realität zur Erscheinung herabzusetzen? Ja, könnte ich dann meine Wahrnehmungen oder Vorstellungen überhaupt noch als bloße Abbilder meiner Umgebung ansehen? Wäre also die ganze Verdopplung des Seins, die Spaltung der Realität in einen nicht wahrhaft realen Bewußtseinsinhalt und eine davon verschiedene unbewußte wirkliche Welt überhaupt entstanden? Es ist nicht einzusehen, wie ich zu einer solchen Ansicht hätte kommen sollen, denn ich kenne ja nur die Vorstellungswelt oder den Bewußtseinsinhalt, und ich weiß, so lange ich mich nur an mich selbst halte, weder etwas von einem abbildenden Verhältnis zu einer von ihr verschiedenen unbewußten Wirklichkeit noch etwas von dieser Wirklichkeit selbst. Ich habe also auch keinen Grund, dem unmittelbar im Bewußtsein Gegebenen den Wirklichkeitscharakter abzusprechen.

So einfach, wie wir es dargestellt haben, sind freilich die Ansichten vom Erkennen als einem Abbilden durch Vorstellungen meist nicht mehr. Man meint auch vielleicht, noch andere als die angegebenen Gründe zu haben, welche die Spaltung des Seins in reale Dinge und bloße Bewußtseinsinhalte notwendig machen, aber wenn man dabei nicht mit willkürlichen metaphysischen Annahmen operiert, muß man doch immer die Vorstellungen oder den Bewußtseinsinhalt an einen andern Ort als die realen Dinge versetzen, um beide voneinander trennen zu können. Man muß also als Subjekt der Erkenntnis das psychophysische, raumerfüllende Subjekt zur Grundlage der Betrachtung machen. Durch Ueberlegungen mannigfacher Art glaubt man zu wissen, daß das Abbild der Dinge, welches angeblich der Bewußtseinsinhalt ist, kein adäquates sein kann, oder man nimmt sonst noch andere Variationen mit der Abbildtheorie vor. Im Prinzip aber wird dadurch an ihr nichts geändert. Daß sie,

sobald die einfachsten erkenntnistheoretischen Ueberlegungen hinzutreten, problematisch werden muß, ist nicht schwer zu zeigen, nachdem wir die verschiedenen Begriffe des Subjekts auseinandergehalten haben. Wer sich klar macht, daß der Raum selbst Bewußtseinsinhalt oder Vorstellung ist, kann, um nur diesen einen Punkt hervorzuheben, das den Raum vorstellende Subjekt nicht mehr für ein Ding im vorgestellten Raum halten, und damit muß die Scheidung in Vorstellungen, die bloß abbilden, und ein Original, das unabhängig von ihnen wirklich ist, fallen gelassen werden. Schon mit der Einsicht, daß die Vorstellungen oder die Bewußtseinsinhalte nicht in einem körperlichen Subjekt, räumlich getrennt von den wirklichen Gegenständen, gedacht werden dürfen, ist die auf Beobachtungen an psychophysischen Subjekten gestützte Theorie von zwei Wirklichkeiten, der „nur" vorgestellten oder bewußtseinsimmanenten und der realen, bewußtseinstranszendenten prinzipiell unverträglich, und der erkenntnistheoretische Realismus hat sich also auch von dieser Seite her als unhaltbar erwiesen.

Von anderen Gesichtspunkten aus hat R. Avenarius [1] die „Introjektion" oder die „Einlegung" der Erkenntnis in den Menschen als Variation des „natürlichen Weltbegriffs" bekämpft und ihre „Ausschaltung" verlangt. Wir stimmen mit Avenarius in diesem Punkte völlig überein, und wenn wir trotzdem in bezug auf die Erkenntnistheorie zu einem andern Ergebnis kommen als er, so liegt das daran, daß er den Begriff der Introjektion viel zu weit gefaßt und damit eine andere Variation des Weltbegriffs vorgenommen hat, durch die er einen Mangel der meisten erkenntnistheoretischen Untersuchungen geradezu zum Prinzip erhebt. Durch eine Anknüpfung an seinen Standpunkt läßt sich daher am leichtesten zeigen, worin der prinzipielle Irrtum jeder Erkenntnistheorie besteht, die glaubt, daß es außer den Bewußtseinsinhalten noch eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit gibt, und daß die Vorstellungen sie abbildende oder ihr sonst irgendwie „entsprechende" Erkenntnisse dieser Wirklichkeit sind. Zugleich können wir mit Rücksicht auf die Theorie von Avenarius einem Mißverständnis vorbeugen, dem unsere Ansicht vielleicht ausgesetzt ist.

Avenarius hält auch den Satz, daß alles reale Sein Bewußtseinsinhalt ist, für eine Art der Introjektion und will ihn daher ebenfalls

[1] Der menschliche Weltbegriff, 1891, 3. Aufl. 1912.

ausschalten. Hier scheinen wegen des sprachlichen Ausdruckes Bewußtseins*inhalt* zwei Begriffe zusammengebracht, die nichts miteinander zu tun haben. Das Wort Bewußtseinsinhalt dient ja nur zur Bezeichnung des unmittelbar Gegebenen oder Vorgefundenen, und auch der Begriff des Vorgestellten fällt mit dem des Unmittelbaren oder Bekannten zusammen. Der erkenntnistheoretische Idealismus, wie wir ihn verstehen, wird daher durch die Bekämpfung der Introjektion so wenig getroffen, daß er vielmehr das einzige Mittel ist, um die Spaltung des Seins in Vorstellungen oder Bewußtseinsinhalte und wirkliche Dinge gründlich zu beseitigen, ohne dabei jedoch, wie wir später zeigen werden, die Möglichkeit einer *Erkenntnis* der Wirklichkeit als das Erfassen eines vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstandes aufzugeben. Avenarius schaltet nicht nur die Introjektion, sondern auch das erkennende Subjekt einfach aus und betrachtet die Welt lediglich als Objekt. Daß dieser Positivismus ein „natürlicher" Weltbegriff ist, müssen wir entschieden bestreiten, falls man das Wort natürlich für das theoretisch Richtige verwenden will. Es ist diese Ansicht vielmehr lediglich die *einseitige* Betrachtungsweise der Einzelwissenschaften, die gerade von der Erkenntnistheorie ihre Ergänzung verlangt, und so sehr wir daher auch den *Wirklichkeitsbegriff* des Positivismus anerkennen, so stehen wir doch mit Rücksicht auf seinen *Erkenntnisbegriff* zu ihm im schroffsten Gegensatz. Es gibt keine Erkenntnis ohne ein *Subjekt*, das einen Gegenstand erkennt. Gewiß ist auch das „Ich-Bezeichnete" ein „Vorgefundenes" oder „Gegebenes", also ein Objekt, wenigstens in dem Sinne, wie wir das früher für das psychophysische und das psychische Subjekt gezeigt haben. Aber es bleibt doch immer die Frage: *wem* gegeben oder vorgefunden *von* wem? In jedem realen Subjekt steckt nicht nur ein Objekt, sondern auch ein Subjekt, das sich nicht objektivieren läßt. Ja, der Begriff des *Gegen*standes verliert seinen Sinn, wenn er nicht der eines Objektes *für* ein Subjekt ist. Ohne Subjektbegriff kommt keine Philosophie aus, und die Aufgabe gerade der Erkenntnistheorie muß es sein, auch das Erkennen des Subjekts zu begreifen. Hier sind wir sogar vom Subjekt ausgegangen, im Unterschied von den Einzelwissenschaften, die nur Objekte berücksichtigen. Doch selbst wenn wir das Objekt vorangestellt hätten, kämen wir zu einem *umfassenden* Erkenntnisbegriff nur dadurch, daß

wir außer nach dem Gegenstand der Erkenntnis auch nach der Erkenntnis des Gegenstandes fragen, und von diesem Begriff ist der eines erkennenden Subjekts nicht loszulösen.

Wir müssen also daran festhalten, daß die eine, empirische Realität, die wir allein kennen, und die wir mit dem Positivismus für die „wahre" Wirklichkeit erklären, immer als Objekt für ein Subjekt oder als Inhalt eines Bewußtseins überhaupt aufzufassen ist. Jede Ausschaltung des Subjekts ist unmöglich, so notwendig es sein mag, das psychophysische und das psychische Subjekt in dem, worin sie psychophysisch oder psychisch sind, den Objekten zuzuzählen. Wollten wir auch das erkenntnistheoretische Subjekt ausschalten, so käme ein wahrhaftes Subjekt im Erkenntnisbegriff überhaupt nicht mehr vor. Wir hätten es überall nur noch mit dem Verhältnis der Objekte zueinander zu tun, und dann müßte ein „Welträtsel" konstatiert werden, wo verstanden werden soll, wie ein Objekt es anfängt, ein anderes Objekt zu erkennen. Dadurch, daß man das Subjekt ignoriert oder es für ein Objekt erklärt, schafft man das in ihm enthaltene Problem nicht aus der Welt. Die erkenntnistheoretische Frage kann man vom reinen Objektstandpunkt aus niemals beantworten. Andererseits aber wird durch das Festhalten am Subjekt, das uns in einen Gegensatz zum Positivismus bringt, die Ablehnung jeder spiritualistischen Metaphysik und jeder Entwirklichung der bewußten Welt nicht berührt. Wir wissen: das Subjekt, das notwendig zu allen realen Objekten gehört, ist selbst nicht real, und dadurch, daß wir die Wirklichkeit ihm zuordnen, kann ihr Charakter als Realität nicht vermindert werden. Sie bleibt die Welt, in der wir wirklich leben, und die wir alle als Wirklichkeit kennen.

VI.

Die immanente Abbildtheorie.

Von neuem muß sich daher die Frage erheben, ob das Transzendente immer noch ein Problem ist? Warum bleiben wir nicht auf dem Standpunkt der Immanenz, wenn er sich mit dem empirischen Realismus und dem Wirklichkeitsbegriff der Einzelwissenschaften, ja sogar mit dem gesunden Menschenverstande so gut verträgt?

Der Grund kann in unserm Zusammenhang allein der sein, daß das Problem der Erkenntnis auf diesem Boden nicht zu lösen ist. Gewiß hat die richtig verstandene und konsequent durchge-

führte Immanenzlehre den verwirrenden Paradoxien, die man früher „idealistisch“ nannte, ein Ende gemacht, aber der vom vorstellenden Subjekt *unabhängige* Gegenstand der Erkenntnis ist durch sie verloren gegangen, und den brauchen wir ebenso wie das Subjekt selbst, falls das Wort Erkennen nicht seinen Sinn verlieren soll. Praktisch macht es freilich keinen Unterschied, ob wir die Wirklichkeit ausdrücklich als Bewußtseinsinhalt verstehen oder es bei den undurchdachten Annahmen des empirischen Realismus bewenden lassen. Theoretisch dagegen bedeutet die Immanenzlehre sehr viel: durch sie verschwindet der feste *Maßstab* für das Erkennen, den der transzendentale Realismus in der transzendenten Wirklichkeit zu besitzen glaubt. Wir wollen in der Erkenntnistheorie den Begriff der Wirklichkeit nicht nur so feststellen, daß klar wird, was jeder meint, wenn er „wirklich“ sagt, sondern auch das *Erkennen* des Wirklichen verstehen, und zu diesem Zweck reicht das, was wir bisher gewonnen haben, nicht aus. Für die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis konnten unsere Ausführungen keinen andern Zweck haben, als den, irrtümliche Ansichten zurückzuweisen. Das Problem der Erkenntnistheorie, dessen positive Lösung wir anstreben, haben wir in richtiger Formulierung noch gar nicht zu Gesicht bekommen, und vollends ist die Gleichsetzung des Wirklichen mit dem Bewußtseinsinhalt oder dem immanenten Sein noch keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Erkennens. Dessen theoretische Bedeutung muß vielmehr als völlig erschüttert gelten, solange man bei der Voraussetzung, es gebe nur die eine, immanente Welt der Vorstellungen, als dem Letzten stehen bleibt. Man will, wo man erkennt, immer *etwas* erkennen, das auch vom theoretischen Subjekt unabhängig ist. Sieht man daher das erkennende Subjekt im vorstellenden Subjekt, so muß die Frage entstehen: was sollen die Vorstellungen, durch die wir etwas zu erkennen glauben, bezeichnen oder abbilden, falls es nichts außer ihnen gibt, also das Original fehlt, mit dem das Vorgestellte übereinstimmt? Der Realist Riehl sagt mit Recht: „Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Ueberzeugung, daß wir durch dasselbe eine *an sich vorhandene Ordnung der Dinge* entdecken können“ [1]. Wir brauchen in der Tat eine „Ordnung“, die in sich ruht, und die vom Subjekt, das erkennen will, unabhängig sein muß. Wir brauchen mit andern Worten

---

[1] Kritizismus II. 2. S. 128.

zwei Welten, eine subjektive und eine objektive, eine immanente und eine transzendente. Ohne diesen „Dualismus“ kann von gegenständlicher Erkenntnis nicht mehr die Rede sein.

Also, falls die Erkenntnis in einer mehr oder weniger genauen Uebereinstimmung der Vorstellungen mit wirklichen Dingen besteht, dann muß es Wirklichkeiten außer den Vorstellungen geben, nach denen die Vorstellungen sich zu richten haben, um wahr oder objektiv zu sein. Oder: Erkenntnis besitzen wir nur, wo die Vorstellungen so angeordnet sind, wie die von ihnen unabhängige Realität. Sonst kommt den Bewußtseinsinhalten lediglich praktische, keine theoretische Bedeutung zu. Allein für den Handelnden ist dann noch die Welt da oder für den Genießenden oder für den Glaubenden. Was wir Erkennen nennen, gewinnt einen Sinn höchstens dadurch, daß es in den Dienst irgendwelcher atheoretischen Lebensbetätigungen gestellt wird, und damit wären wir durch den Vorstellungsidealismus beim „Pragmatismus“, d. h. bei einer Meinung angelangt, die den Begriff der Wahrheit überhaupt zerstört, indem sie ihn durch den des Nutzens oder den eines anderen Gutes zu verdrängen und zu ersetzen sucht. Erkennen um des Erkennens willen, theoretisches Verhalten, das in sich beschlossen ist und nicht nach etwas hinschielt, wofür es da ist, das seine Bedeutung nicht von etwas ihm innerlich Fremden zu borgen braucht, sondern von seinem eigenen Reichtum zehrt, hört dann gänzlich auf, begründbar zu sein. Das aber wäre zugleich der Bankrott der Erkenntnistheorie, und da es eine Widerlegung der Ansicht, die das transzendente reale Sein leugnet, nicht gibt, so scheint alle Wissenschaft, ja alle Erkenntnis überhaupt auf einem Glauben zu beruhen, der den Zweifel nicht verträgt. Das Prinzip der „Voraussetzungslosigkeit“ hätte auch in der von uns angegebenen Form Schiffbruch gelitten, falls das Erkennen Vorstellen einer transzendenten Wirklichkeit ist. Zu einem Glauben werden wir uns aber erst dann entschließen, wenn wir jeden andern Ausweg versperrt sehen. Wir wollen die unbezweifelbaren Grundlagen des Erkennens feststellen. Darum treiben wir Erkenntnistheorie. Also dürfen wir nicht glauben, sondern müssen zusehen, ob die üble Situation, in die wir geraten sind, nicht vielleicht darauf beruht, daß wir noch immer zu wenig bezweifelt haben, noch immer unkritisch etwas als selbstverständlich hingenommen haben, was gar nicht selbstverständlich ist.

Doch, gibt es überhaupt noch etwas, was wir bezweifeln können? Mit Rücksicht auf die transzendenten Objekte sind wir doch radikal genug gewesen. Gewiß, aber wir können auch von einer noch ganz andern Seite an unser Problem herangehen, nämlich fragen: worauf beruht eigentlich das theoretische Bedürfnis nach einer transzendenten Realität, die dem Erkennen Objektivität verleihen soll? Der Positivist, der den Standpunkt der Immanenz konsequent durchführen will, wird meinen, die Gefahr, daß uns durch den Vorstellungsidealismus der Gegenstand der Erkenntnis verloren zu gehen droht, bestehe in Wahrheit nicht. Er wird versuchen, auf seinem Boden auch eine die Objektivität begründende Erkenntnistheorie aufzubauen, und ehe wir den Immanenzstandpunkt endgültig verlassen, müssen wir in der Tat fragen, ob das nicht möglich ist. Fällt der Dualismus der subjektiven und der objektiven Welt, den wir brauchen, notwendig mit dem des Immanenten und Transzendenten zusammen? Läßt sich nicht vielleicht im Reich des Bewußtseins selbst die Zweiheit aufzeigen, die für den Begriff des Erkennens unentbehrlich ist?

Geben wir also den Gedanken an das Abbilden einer transzendenten Wirklichkeit durch Vorstellungen gänzlich auf, und setzen wir an seine Stelle eine Ansicht, die wir als immanente Abbildtheorie bezeichnen wollen. Dann kann man sagen: die Schwierigkeiten, zu denen wir bei dem Erkenntnisproblem gekommen sind, entstehen durch einen falschen Gebrauch des Wortes „Vorstellung", das wir bisher dem Bewußtseinsinhalt oder den immanenten Objekten überhaupt gleichgesetzt haben. Der Ausdruck besitzt nämlich zwei prinzipiell voneinander verschiedene Bedeutungen, die auch wir bereits erwähnten. Aber sie wurden nicht konsequent auseinander gehalten. Tun wir das, so läßt sich das Erkennen sehr gut als das Vorstellen eines von den Vorstellungen unabhängigen realen Seins verstehen, ohne daß irgendwelche transzendenten Objekte dabei vorausgesetzt zu werden brauchen. Wir kommen mit zwei Arten von Vorstellungen oder Bewußtseinsinhalten, also mit zwei Arten des immanenten Seins aus. Beim Erkennen haben wir nämlich nur die eine Art der Vorstellung mit der andern zu reproduzieren, und in ihrer Uebereinstimmung steckt dann die Wahrheit oder Objektivität. So allein läßt sich die Erkenntnis überhaupt verstehen, niemals

durch irgend einen transzendenten Faktor. Die Immanenzphilosophie ist daher in jeder Hinsicht freudig zu begrüßen als Erlösung von allen transzendenten Objekten, die ja doch nie zu erkennen wären, auch wenn es sie gäbe, und die daher alles in Verwirrung bringen müssen, sobald sie in die Erkenntnistheorie hineingezogen werden. Die Metaphysik mit ihrer transzendenten Abbildtheorie führt zu keinem brauchbaren Erkenntnisbegriff. Der Positivismus dagegen vermag uns einen immanenten Dualismus von Subjekt und Objekt und damit eine immanente Abbildtheorie zu geben, in der wir die erkenntnistheoretische Wahrheit haben. Es gilt, auf dem Boden des empirischen Realismus eine Erkenntnistheorie zu errichten, die von einem Transzendenzproblem überhaupt nichts weiß.

Diese Ansicht läßt sich in folgender Weise begründen. Wir scheiden streng zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen im engeren Sinn. Beide sind Bewußtseinsinhalte und können insofern auch Vorstellungen im weiteren Sinne genannt werden. Das bleibt selbstverständlich richtig. Trotzdem ist diese bisher verwendete Terminologie unzweckmäßig, weil sie gerade den für den Begriff des Erkennens entscheidenden Unterschied unberücksichtigt läßt oder vielmehr verdeckt. Wir wollen daher als Vorstellungen allein die „bloßen" Vorstellungen bezeichnen, die Reproduktionen von Wahrnehmungen sind, also unter Vorstellung nur etwas wie eine Erinnerung an eine Wahrnehmung verstehen. Diese Vorstellungen sind dann ein Abbild der wahrgenommenen Realität, und in diesem Sinne allein ist das erkennende Subjekt ein vorstellendes. Die andern Bewußtseinsinhalte dagegen, die wahrgenommen werden, bilden die immanenten Objekte, und sie sind zugleich von den bloßen Vorstellungen vollkommen unabhängig, wie der die Objektivität begründende Faktor es sein muß. Machen wir diese einfache Voraussetzung, so ist alles, womit wir es in der Erkenntnistheorie zu tun haben, immanent, und doch wird klar, worin der vom Subjekt unabhängige Gegenstand der Erkenntnis besteht, den wir suchen. Das Subjekt erkennt die Objekte, wenn es Vorstellungen im engeren Sinne besitzt, die Reproduktionen der Wahrnehmungen sind, oder wenn es „Ideen" hat im Gegensatz zu den „Impressionen", um Humes Terminologie zu gebrauchen, und zwar Ideen in dem Sinn, daß sie mit den Impressionen als deren Kopien übereinstimmen. So bleibt alles Be-

wußtseinsinhalt, aber innerhalb des Immanenten haben wir die zwei getrennten Reihen, die keine Erkenntnistheorie zu entbehren vermag. Erstens: das Wahrgenommene, das körperlich und geistig sein kann; das ist das Reale. Und zweitens: das bloß Vorgestellte oder Reproduzierte; das ist dann das Ideale. Stimmt nun die Vorstellung mit der Wahrnehmung, das Ideale mit dem Realen überein, so gibt es objektive Erkenntnis, die mehr ist als bloße Vorstellung. Die Wahrnehmung oder genauer das Wahrgenommene ist der Gegenstand, und die ihn reproduzierende, nachbildende Vorstellung im Subjekt ist das, was ihn erkennt. So erhalten wir eine Erkenntnistheorie, die weder idealistisch noch realistisch genannt werden darf, und die doch zugleich beides ist: das Erkennen des Subjekts besteht aus den Ideen, die bloß vorgestellt werden, der Gegenstand aus den realen Dingen, die als Wahrnehmungen unmittelbar im Bewußtsein gegeben sind. Das ist, wenn man nach einem Terminus sucht, die Erkenntnistheorie des empirischen Realismus oder der Empirismus im Gegensatz zum Rationalismus, der eine besondere „ratio" braucht, um mit ihr das vorausgesetzte Transzendente zu erfassen. Der Empirismus löst das Transzendenzproblem dadurch, daß er zeigt: die Annahme eines transzendenten Gegenstandes ist nicht nur unerweisbar, sondern auch völlig überflüssig. Der wahrgenommene Gegenstand besitzt die notwendige Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt, ohne darum transzendent im Sinne von bewußtseinsjenseitig zu sein.

An einem Beispiel können wir das so verdeutlichen. Ich nehme diesen Tisch als braun wahr und bilde die Vorstellung eines braunen Tisches. Sie enthält Erkenntnis, weil sie mit der Wahrnehmung übereinstimmt. Dagegen wäre die Vorstellung eines blauen oder farblosen Tisches falsch. Oder: ich nehme den Mond wahr als rund und bilde die Vorstellung eines runden Mondes. Sie ist wahr, während die Vorstellung eines viereckigen Mondes keine Erkenntnis gibt, denn für sie fehlt die ihr entsprechende Wahrnehmung. So ist es im Grunde genommen überall beim Erkennen der Wirklichkeit, wenn auch nicht immer so einfach, denn ich kann als einzelnes Individuum nicht alles direkt wahrnehmen, was ich erkennen will. Doch ändert das am Prinzip nichts. Ich schließe aus Wahrnehmungen, die ich habe, auf solche, die ich haben könnte, oder ich vervollständige Wahrgenommenes durch Wahrnehmbares mit Hilfe z. B.

des Kausalprinzips, das mich, solange ich im Immanenten bleibe, sicher leitet. Dadurch kann ich wahre Vorstellungen auch von nicht direkt wahrgenommenen Wirklichkeiten bilden, d. h. Wahrnehmungen erkennen, die ich haben würde, wenn ich an anderer Stelle zu anderem Zeitpunkt wäre. Das kommt dann auf dasselbe hinaus wie das, was wir früher sagten, nämlich darauf, daß der Inhalt des individuellen Bewußtseins zu ergänzen ist durch Inhalte des Bewußtseins überhaupt, und man könnte das noch weiter nach den verschiedensten Richtungen ausführen. Doch muß das Prinzip dieser immanenten Abbildtheorie auf dem Boden des Positivismus schon jetzt klar sein, und daher dürfen wir hier stehen bleiben.

Es ist anzunehmen, daß Vielen die angedeutete Erkenntnistheorie überzeugend erscheint, und höchstens wird man sich vielleicht darüber wundern, warum wir so lange Zeit gebraucht haben, um zu dieser schlichten Wahrheit zu kommen. Der transzendentale Realismus hätte leichter als auf unserem früheren Wege durch die Scheidung von Vorstellung im weiteren und engeren Sinne oder besser von Wahrnehmung und Vorstellung widerlegt und damit zugleich der positivistische Immanenzstandpunkt auch in der Erkenntnistheorie gewahrt werden können. Sogar das Problem der Ontologie ist durch diese Erkenntnistheorie gelöst: esse ist gleich percipi, das „wahre" Sein der Welt ist die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, und die wir dadurch erkennen, daß wir sie durch unsere Vorstellungen abbilden. Von etwas anderem in der theoretischen Philosophie zu reden, hat keinen Sinn. So scheinen wir in der Tat in eine neue Lage gekommen zu sein. Alle Probleme der Transzendentalphilosophie sind „gelöst", weil sie sich als Scheinprobleme erwiesen haben. Die Erkenntnistheorie ist wenigstens mit ihren allgemeinen Grundlagen überraschend schnell fertig geworden, und es bleiben ihr nur noch Einzelausführungen übrig, d. h. es besteht nur noch die Aufgabe, an den verschiedenen Arten der wahrgenommenen Wirklichkeiten und ihren Erkenntnissen zu zeigen: Erkennen ist überall Nachbilden der Wahrnehmungen durch Vorstellungen im engeren Sinn des Wortes.

Wie werden wir uns zu dieser Ansicht stellen, in der die Immanenzphilosophie zu gipfeln scheint? Zweifellos hat die immanente im Vergleich zur transzendenten Abbildtheorie Vorzüge. Es ist auch notwendig, sie verstanden zu haben, wenn man die Unhaltbarkeit

des transzendentalen Realismus ganz durchschauen will. Wir können sogar noch mehr sagen. Der erkenntnistheoretische Empirismus wird irgendwo im System der Erkenntnistheorie seinen Platz finden müssen. Er besitzt ein relatives Recht und ist daher nicht in dem Sinne abzulehnen wie jene Abbildtheorie, die das vorstellende Erkennen nach einer transzendenten Realität sich richten lassen will. Er enthält nämlich das, womit der Einzelforscher sich zufrieden geben kann, solange er nicht über den allgemeinen Begriff des Erkennens, sondern nur über die inhaltliche Wahrheit besonderer Wirklichkeitserkenntnisse nachdenkt. Das heben wir nachdrücklich hervor, denn es zeigt vielleicht deutlicher als irgend etwas anderes, daß die Immanenzphilosophie mit dem Standpunkt der empirischen Wissenschaften nicht in Konflikt zu kommen braucht. Prüft der Spezialforscher die Wahrheit einer wissenschaftlichen Ansicht über das Wirkliche, so muß er untersuchen, ob der Inhalt seiner Vorstellungen im engeren Sinne mit dem Inhalt der Wahrnehmungen übereinstimmt, in der Weise, daß er fragt, ob der rund wahrgenommene Mond nicht etwa viereckig vorgestellt wird. Wer Wirkliches erkennen will, hat in d i e s e r Hinsicht Empirist zu sein: ohne Erfahrung käme er nicht einen Schritt weiter, und Erfahrung kann er nur von immanenten Realitäten haben. Den so entstehenden Wahrheitsbegriff kann man auch als die empirische oder inhaltliche Wahrheit bezeichnen. Sie besteht darin, daß der Inhalt der bloßen Vorstellungen dem Inhalt der Wahrnehmung irgendwie „entspricht". So unbestimmt das formuliert sein mag, so ist doch zweifellos etwas Richtiges darin enthalten.

Aber daß hieraus a l l e i n das allgemeine Wesen des Erkennens der Wirklichkeit in jeder Hinsicht verständlich wird, dürfen wir darum nicht meinen. Es sind vielmehr noch ganz andere Voraussetzungen nötig, falls es einen Sinn haben soll, von der Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen und Wahrnehmungen, also von einer inhaltlich richtigen Erfahrungserkenntnis zu reden, und diese Voraussetzungen werden sich niemals wieder als beruhend auf der Uebereinstimmung von Vorstellung und Wahrnehmung verstehen lassen. Daher ist es von jetzt ab unsere Aufgabe, nachzuweisen, daß die immanente Erkenntnislehre, so groß ihr relatives Recht gegenüber der transzendenten Abbildtheorie sein mag, noch keine Lösung des Erkenntnisproblems gibt, sondern uns vor schwierige Probleme

stellt, die nur eine Transzendentalphilosophie in Angriff zu nehmen vermag. Dann wird sich zeigen: der Standpunkt der Immanenz ist nicht das letzte, sondern das erste Wort der Erkenntnistheorie. Er ist gewissermaßen das einleitende, eine falsche Transzendenz ablehnende Wort, und daher wurde er in dieser Schrift, die eine Einführung in die Erkenntnistheorie geben soll, ausführlich begründet. Jetzt müssen wir das Problem der Transzendenz positiv zu behandeln versuchen. Nur in der Zurückweisung der Zweiwirklichkeitstheorie stimmen wir mit dem Positivismus überein. Sein Standpunkt ist im übrigen für die Erkenntnistheorie unfruchtbar. Er hat Wert allein als Schild gegen den Gegner, der die Wirklichkeit spaltet und dadurch die Sinnenwelt zur bloßen Erscheinung herabsetzt. Wir wollten mit ihm also nur die Metaphysik des transzendentalen Realismus aus dem Felde schlagen, der jede Wirklichkeitserkenntnis unmöglich macht, indem er das Reale in ein unerreichbares Jenseits versetzt. Das war der eine Feind, der gemeinsame, den wir mit der Immanenzphilosophie teilen. Nun beginnt der Entscheidungskampf mit dem bisherigen Bundesgenossen um das Transzendenzproblem. Das Transzendente ist tot, es lebe das Transzendente!

Drittes Kapitel.

Das Urteil und sein Gegenstand.

Von Neuem also wenden wir uns der Frage zu: was ist der Gegenstand der Erkenntnis? Wir wissen bisher nur: eine transzendente Wirklichkeit kann er nicht sein. Der Nachweis, den wir jetzt zu führen haben, besteht zunächst darin, daß er auch keine immanente, also überhaupt keine Wirklichkeit ist. Oder, um es weniger paradox zu sagen: das, was dem Erkennen Objektivität verleiht, dürfen wir nicht nur im Wirklichen suchen. Entscheidend dafür ist auf unserm subjektiven Weg die Einsicht: das Ich läßt sich nicht so in ein Objekt verwandeln, daß es als auch erkennendes Subjekt einer von ihm unabhängigen Realität gegenübersteht, die zum Maßstab seiner Erkenntnis werden kann. Freilich ist es nicht das individuelle Ich, von dem wir das Wirkliche abhängig zu denken haben. Das ist für uns Ich-Objekt geworden und nimmt als solches die Stellung in der Welt der andern wirklichen Objekte ein, die ihm vom empirischen Realismus mit Recht zugeschrieben wird. Aber als erkennendes Ich muß es auch unter transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten Subjekt in der Bedeutung des Wortes bleiben, daß es zwar alles Individuelle an Andern und an sich selbst als Objekt erkennt, niemals jedoch nur als erkanntes Objekt gedacht werden darf, weil es dann seinem Begriff nach aufhören würde, Subjekt zu sein, und von seinem „Erkennen" überhaupt nicht mehr sinnvoll zu reden wäre. Ohne Subjekt gibt es Erkenntnis ebensowenig wie ohne Gegenstand.

Es kommt also jetzt darauf an, den Begriff des erkennenden Subjekts, den keine Erkenntnistheorie zu entbehren vermag, positiv

zu bestimmen, um von ihm aus zum Gegenstand vorzudringen, und wieder kann uns dabei zunächst der Zweifel helfen, da wir bisher noch immer zu voraussetzungsvoll verfahren sind. Wir hielten an einem schon in besonderer Weise bestimmten Begriff des Erkennens fest, und zwar sowohl, wenn es sich um das Erkennen des transzendenten, als wenn es sich um das Erkennen des immanenten Seins handelte. Wir nahmen an, daß das theoretische Subjekt vorstellend einem Wirklichen gegenüberstehe und dieses durch Vorstellungen auch zu erkennen vermöge. Dadurch wurde dann der transzendente Gegenstand problematisch: indem wir das Sein mit dem vorgestellten Sein identifizierten, fiel das Objekt-Glied des Gegensatzes, auf dem der vorausgesetzte Erkenntnisbegriff beruhte, fort, und es blieb nur noch ein vorstellendes Subjekt übrig, ohne einen von ihm unabhängigen, Richtung gebenden Gegenstand. Da wir, wie sich bald zeigen wird, mit der immanenten Abbildtheorie ebenfalls nicht ausreichen, müssen wir die Aufmerksamkeit dem andern Gliede des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zuwenden, d. h. zusehen, ob das erkennende Subjekt in Wahrheit nur vorstellt. Die Frage liegt nicht etwa auf dem Wege zu jenem ,,Voluntarismus", von dem wir früher gesprochen haben. Wir bleiben beim rein theoretischen Subjekt. Das allein bezweifeln wir, ob das Erkennen selbst Vorstellen ist, und schließen daran die weitere Frage: beruht vielleicht nur auf dieser unhaltbaren Voraussetzung das theoretische Bedürfnis nach transzendenten, als vom Vorstellen unabhängigen Wirklichkeiten? Ja, entsteht daraus allein nicht auch die immanente Abbildtheorie? Falls Vermutungen von solcher Art zutreffen sollten, wäre eine radikale Umbildung des Erkenntnisbegriffs, und zwar zunächst mit Rücksicht auf das Subjekt des Erkennens notwendig, durch die sich jedoch zugleich ein neuer Weg zur Lösung des Transzendenzproblems eröffnete. Wir könnten dann nach wie vor daran festhalten, daß das Erkennen eine vom Subjekt unabhängige und insofern transzendente ,,Ordnung" braucht, um objektiv zu sein, aber es wäre nicht mehr notwendig, daß der transzendente Gegenstand eine geordnete Wirklichkeit ist. Als selbstverständlich erscheint das nur unter der bisher gemachten Voraussetzung, nach der das Erkennen eine von seinem Vorstellen unabhängige Realität abzubilden hat. Wird dies Dogma problematisch, dann bekommt die Frage nach dem transzendenten, vom theoretischen

Subjekt unabhängigen Gegenstand von neuem einen Sinn, den sie durch die Identifizierung des realen mit dem vorgestellten Sein verloren zu haben schien. Der Begriff der erkenntnistheoretischen Transzendenz ist bedingt durch den Begriff des theoretischen oder erkennenden Subjekts, und er muß sich mit diesem ändern. Deshalb betreten wir einen ganz neuen erkenntnistheoretischen Boden, sobald wir das Erkennen als Vorstellen in Frage ziehen.

I.

Das Erkennen als Vorstellen.

Die Möglichkeit, das Wesen des Erkennens im Vorstellen zu finden, bleibt insofern noch bestehen, als wir nur transzendente Wirklichkeiten abweisen konnten, dagegen bisher keine Antwort haben auf die Frage, ob nicht vielleicht immanente Wirklichkeiten Gegenstände eines vorstellenden Erkennens sind. So kommen wir wieder auf die Abbildtheorie zurück, die sich als erkenntnistheoretischer Abschluß der Immanenzphilosophie ergeben hatte. Können wir zeigen, daß auch sie den Begriff des vorstellenden Erkennens nicht zu rechtfertigen vermag, dann werden wir die Meinung, daß Erkennen nur Vorstellen sei, überhaupt aufgeben, um uns endlich der neuen Frage zuzuwenden, worin das Wesen des Erkennens positiv besteht. Vorläufig bleiben wir also noch bei der Zurückweisung von Irrtümern, die der richtigen Auffassung entgegenstehen.

Es gibt mehrere Wege, auf denen die Unhaltbarkeit der immanenten Abbildtheorie und damit die Unmöglichkeit, das Erkennen nur als Vorstellen aufzufassen, sich dartun läßt, und wir wollen die verschiedenen Gedankengänge, die hierbei in Betracht kommen, wenigstens andeuten, ehe wir den Weg einschlagen, der uns am sichersten zum Ziele bringt: die Einführung des Gegensatzes von Form und Inhalt in das Erkenntnisproblem.

Wie fragwürdig der Begriff des vorstellenden Erkennens ist, ergibt sich mit einem Schlage aus folgender Ueberlegung. Solange man im Vorgestellten schon Erkenntnis sieht, kommt das erkennende Subjekt im Erkenntnisbegriff überhaupt nicht vor. Die Vorstellungen sind als Abbilder, also als Vorgestelltes, ebenso wie die Dinge, die wir durch sie erkennen sollen, lediglich Objekte. Die Ansicht vom vorstellenden Erkennen hat es demnach gar nicht mit dem Verhältnis eines Subjekts zum Objekt, sondern mit dem

Verhältnis zweier Objekte zueinander zu tun. Selbst wenn man also meinen sollte, daß es einen Sinn habe, vom Abbilden der wahrgenommenen Dinge durch „Vorstellungen" in der engeren Bedeutung des Wortes zu sprechen, wäre die abbildende Vorstellung auch dann noch keine Erkenntnis, die wahr genannt werden dürfte. Es müßte vielmehr immer erst ein Subjekt hinzutreten, das die Uebereinstimmung von Original und Abbild als vorhanden konstatiert, und diese Erkenntnis könnte nicht wieder nur eine abbildende Vorstellung sein, weil dann von einem neuen Subjekt eine neue Uebereinstimmung von Original und Abbild zu erkennen wäre usw. bis ins Unendliche. Für ein rein vorstellendes Erkennen gäbe es also insofern überhaupt keinen Gegenstand, nach dem es sich zu richten vermag. Erst in Angaben über das Verhältnis der Vorstellungen zu den Wahrnehmungen wäre nach der immanenten Abbildtheorie Objektivität im Sinne von Wahrheit enthalten. Schon hiernach darf der übliche Erkenntnisbegriff, der auf dem Gegensatz eines realen Seins und eines durch Vorstellungen abbildenden Bewußtseins aufgebaut ist, selbst dann als unhaltbar erwiesen gelten, wenn man die Erkenntnis auf die immanente Realität beschränken will. Doch diesen Gedanken verfolgen wir zunächst nicht weiter. Was er im Grunde enthält, werden wir später in anderer Formulierung besser zeigen können, und außerdem haben wir ja hervorgehoben, daß die immanente Abbildtheorie ein relatives Recht besitzt. Dies ließe sich der soeben angedeuteten Ueberlegung gegenüber so geltend machen, daß man sagt: es ist zwar richtig, daß die Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen und Wahrnehmungen von einem Subjekt erst als wirklich vorhanden konstatiert werden muß, ehe es zum Erkennen kommt, aber trotzdem bleibt es dabei, daß alles Erkennen der Wirklichkeit das Konstatieren einer Uebereinstimmung von Abbild und Original ist, und insofern ist die immanente Abbildtheorie, obwohl sie nicht alle Probleme zu lösen vermag, in der Hauptsache doch richtig. Dagegen scheint vorläufig in der Tat nichts einzuwenden, und deshalb müssen wir einen andern Weg einschlagen, um nachzuweisen, warum das Erkennen sich nicht als Abbilden der Wahrnehmungen durch Vorstellungen verstehen läßt.

Auch dabei gibt es wieder verschiedene Möglichkeiten, zum Ziel zu gelangen. Zunächst ließe sich zeigen, daß faktisch das Erkennen eine Uebereinstimmung im strengen Sinne des Wortes, d. h. eine in-

haltliche Gleichheit zwischen Vorstellung und Wahrnehmung niemals anstrebt, und daß daher das Wesen des Erkennens auch nicht in dem Konstatieren einer Gleichheit von Abbild und Original gesucht werden darf. Wir brauchen, um das einzusehen, nicht erst auf wissenschaftliche Theorien, wie z. B. die Atomistik, einzugehen und zu fragen, welche Wahrnehmung denn hier das Urbild sei, das durch Vorstellungen abgebildet werde. Das Resultat, das wir so erhielten, wäre vielleicht nicht allgemein genug, ja, man könnte glauben, eine Erkenntnis, wie die Atomtheorie sie enthält, sei überhaupt nicht objektiv gültig, weil durch sie eben kein Abbild der wahrgenommenen Realität zustande komme. Wir müssen uns ganz allgemein zum Bewußtsein bringen, daß das Erkennen sich nirgends auf dem Wege zu einer möglichst getreuen Reproduktion der Wahrnehmungswelt befindet, und auch das ist nicht schwer. Die Wirklichkeit des Bewußtseinsinhaltes bildet nämlich mit ihren überall andersartigen und durchweg fließenden Gestaltungen, in denen, so wie wir sie unmittelbar „erleben", nichts sich wiederholt und nirgends absolut scharfe Grenzen vorkommen, eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, die vorstellend nachzubilden, unmöglich ist, und deren treue Kopie uns selbst dann, wenn sie möglich wäre, als bloße Wiederholung eines gleitenden „Gewühls" nicht interessieren würde. Jede Erkenntnis macht Einschnitte, faßt zusammen, läßt Unwesentliches beiseite, kurz wählt einen nur kleinen Teil des Wahrgenommenen aus, was gewiß kein Nachbilden ist, und ordnet ihn dann mit Heranziehung von den verschiedensten Ergänzungen in einer Weise an, die mit der in der Wahrnehmung gegebenen „Ordnung", wenn wir von einer solchen überhaupt reden wollen, durchaus nicht übereinstimmt [1]. Gewiß bleibt trotzdem der Inhalt der wahrgenommenen Wirklichkeit für die Erkenntnis maßgebend. Sie hat ihn in seiner Tatsächlichkeit zu konstatieren, und dabei wird man vielleicht von einem Nachbilden des wahrgenommenen Originals reden wollen. Aber ebenso gewiß hängt die Objektivität der Erkenntnis nicht *nur* von diesem Inhalt, sondern auch von den Auswahl- und Anordnungsprinzipien des Erkennens ab, mit denen das heterogene Kontinuum [2] des wahrgenommenen Stoffes theoretisch be-

[1] Darauf wurde in anderem Gedankenzusammenhange schon früher hingewiesen. Vergl. oben S. 83 ff.

[2] Was hier nur angedeutet ist, habe ich in meinem Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die hi-

wältigt wird, und für deren Richtigkeit kann die unmittelbar wahrgenommene Wirklichkeit als Gegenstand erkennender Vorstellungen nicht in Frage kommen. Es würde sich bei genauerer Analyse ergeben, daß zum mindesten ebenso viel Ungleichheiten wie Gleichheiten zwischen den Vorstellungen und den Wahrnehmungen des Subjekts bestehen, und daß trotzdem diese Ungleichheiten die Erkenntnis nicht etwa unwahr machen, wie man das nach der Abbildtheorie denken sollte, sondern notwendig vorhanden sein müssen, damit überhaupt von Erkenntnis geredet werden darf. Ein Kunstwerk mag als Anschauung allenfalls für ein Abbild der Wirklichkeit gelten, obwohl man auch dabei von einer genauen Uebereinstimmung mit dem angeblichen Urbild nichts entdecken wird. Die Wissenschaft mit ihren Begriffen finden wir nirgends auf dem Wege zu einer möglichst treuen Reproduktion, und wenn ihre Aufgabe darin bestünde, das Wirkliche durch Vorstellungen abzubilden, so müßte doch diese Aufgabe in um so höherem Maße gelöst sein, je treuer die Nachbildung der Wirklichkeit durch die Vorstellungen ist.

Doch auch diesen Gedanken verfolgen wir hier nicht weiter. Das wäre nur dann notwendig, wenn es sich um die Untersuchung der voneinander abweichenden Arten der Erkenntnis handelte, und es zu zeigen gälte, in wie verschiedener Weise das theoretische Subjekt die wahrgenommene Wirklichkeit mit seinen Begriffen umbilden muß, um sie in die Erkenntnis aufzunehmen. Auch bleibt, solange wir uns nur mit dem Inhalt der Erkenntnis beschäftigen, stets irgend eine Art von Uebereinstimmung zwischen Erkenntnis und wahrgenommener Wirklichkeit übrig. Aber, selbst wenn man behaupten wollte, das Erkennen habe, um wahr zu sein, die Wirklichkeit zu reproduzieren, würde unter dieser Voraussetzung ein Problem immer ungelöst sein. Es wäre dabei nämlich die Erkenntnis, daß das Urbild, welches nachgebildet werden soll, wirklich ist, ignoriert, und gerade diese Erkenntnis muß für unsern Zusammenhang von entscheidender Wichtigkeit werden. Sie zeigt uns das erkenntnistheoretische Wirklichkeitsproblem. Dem Mann der Einzelwissenschaften mag es selbstverständlich vorkommen, daß das,

storischen Wissenschaften. 1898—1902, 2. Aufl. 1913, ausführlich dargestellt und begründet. Vergl. auch die kurze Zusammenfassung in meiner Schrift: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. S. 28 ff.

was er das „Material“ seiner Erkenntnis nennt, in irgend einer Weise existiert. Die Wahrheit *dieser* Erkenntnis setzt er voraus, und er tut es von seinem Standpunkt aus mit Recht. Das wirkliche *Material*, das ihm vorliegt, ist ihm dann zugleich der „Gegenstand“, nach dem er sich als nach dem Maßstab seiner Erkenntnis *richtet*. Es kommt ihm darauf an, dies Material in seiner besonderen inhaltlichen Beschaffenheit kennen zu lernen, und die Wirklichkeit des Urbildes überhaupt bedeutet für ihn daher kein Problem. Die Erkenntnistheorie dagegen darf etwas niemals deshalb, weil es für die Einzelwissenschaften selbstverständlich ist, unbeachtet lassen. Im Gegenteil, die selbstverständlichsten und sichersten Erkenntnisse sind für sie die wichtigsten, weil sie die Grundlage aller Erkenntnisse sind. Gerade diese Grundlagen hat sie zu ihrem Problem zu machen, ehe sie das weniger selbstverständliche Erkennen untersucht.

Kurz, jede Wirklichkeitserkenntnis der Einzelwissenschaften nimmt an, daß das Material, welches sie erkennen will, wirklich *ist*. Was ist der Gegenstand *dieser* Erkenntnis, und wie wird *dieser* Gegenstand erkannt? Wonach richte ich mich, wenn ich etwas *als wirklich* erkenne? So muß die Erkenntnistheorie fragen, und die Antwort: ich richte mich dabei mit meinen Vorstellungen abbildend nach der Wirklichkeit, die mir als Urbild vorliegt, gibt keinen verständlichen Sinn. Davon können wir also bei der Untersuchung nicht ausgehen. Wir müssen zwischen dem wirklichen *Material*, das wir vorstellen, und dem *Gegenstand* der Erkenntnis in der Transzendentalphilosophie einen Unterschied machen, denn wo es sich um die Erkenntnis handelt, daß das Material wirklich *ist*, kann ihr Richtung gebender Gegenstand nicht das vorgestellte wirkliche Material selber sein. Ja, *dieser* Gegenstand läßt sich durch *Vorstellungen* überhaupt nicht erkennen. Nur der mit dem Material zusammenfallende Gegenstand ist vorstellbar. So wird die Unbrauchbarkeit des am weitesten verbreiteten Erkenntnisbegriffes zur Lösung zunächst wenigstens eines *Teiles* der erkenntnistheoretischen Probleme deutlich. Die immanente Abbildtheorie mit ihrer Behauptung, das Erkennen bestehe in dem Wiedergeben der wahrgenommenen Wirklichkeit durch Vorstellungen, mag zu erklären scheinen, wie ich erkenne, daß z. B. dies Blatt Papier eine weiße Farbe hat, aber sie versagt vor der Frage: worauf beruht die Wahrheit der Erkenntnis, daß dies Blatt wirklich ist? Dabei gibt es kein Urbild,

das Vorstellungen nachbilden könnten, und der Begriff des vorstellenden Erkennens wird daher in diesem besonderen Falle gänzlich problematisch.

II.

Form und Inhalt.

Es gilt jetzt, zu zeigen, daß mit der immanenten Abbildtheorie für die Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme in keinem Falle etwas anzufangen ist. Zu diesem Zweck müssen wir noch genauer bestimmen, worin die Probleme bestehen, und dabei wollen wir wieder an die Frage anknüpfen: wonach richtet sich das Erkennen, wenn wir feststellen, daß etwas wirklich ist? Die Frage betrifft, wie man auch sagen kann, nicht den Inhalt der Erkenntnis, sondern ihre Form. Hiermit greifen wir von neuem auf ein Begriffspaar zurück, das wir schon verwendet haben. Was „Form" im Allgemeinen ist, sei jedoch zunächst noch dahingestellt. Die Bedeutung des Wortes in diesem Zusammenhang läßt sich leicht klar machen. Es genügt dazu die negative Bestimmung, daß darunter alles verstanden werden soll, was nicht zum Inhalt gehört, und ein erneuter Hinweis auf den Begriff des Wirklichen als Beispiel, das uns das allgemeine Prinzip verdeutlichen wird. In der Erkenntnis nämlich, daß dies Blatt wirklich ist, gehört die „Wirklichkeit" offenbar nicht zum Inhalt des Wirklichen, das wir mit „dies Blatt" meinen. Das Wort „wirklich" kann, weil wir alles physische und auch alles psychische Sein so nennen, für sich genommen keinen besonderen wirklichen Inhalt bezeichnen, muß also die Bedeutung einer „leeren" Form haben. Deshalb sagen wir, daß allem, was den Einzelwissenschaften als wirkliches Material vorliegt, die Form der Wirklichkeit zukommt, und unterscheiden ausdrücklich, damit niemals ein Zweifel darüber besteht, ob wir beim Gebrauch des Wortes „wirklich" einen Inhalt in der Form der Wirklichkeit oder nur die Form für sich ohne Inhalt meinen, das Wirkliche als das inhaltlich erfüllte immanente reale Objekt oder das Material der Wissenschaften von seiner Form als der Wirklichkeit. Man ist zwar gewöhnt, unter „Wirklichkeit" auch den Inbegriff alles inhaltlich erfüllten Wirklichen zu verstehen, aber wir können im erkenntnistheoretischen Interesse einen Ausdruck nicht entbehren, der sich nur auf den formalen Faktor am Wirklichen bezieht, und dafür ist

das Wort „Wirklichkeit" am besten geeignet. Hiermit wird nicht etwa ein neuer Gedanke in die Erkenntnistheorie eingeführt. Bekannte Sätze aus der Kritik der reinen Vernunft zeigen, wie alt die Begriffe sind, mit denen wir arbeiten. Kant sagt: „Sein ist kein reales (!) Prädikat, das zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte." Das heißt nichts anderes, als daß Sein nicht als *inhaltlich* bestimmtes Prädikat zu den andern inhaltlich bestimmten Bestandteilen eines realen Dinges gehört, also lediglich „Form" ist. Die Ansicht, daß Sein überhaupt kein Prädikat sei, hat Kant nicht vertreten wollen. Sein Ausspruch wird in unzweideutiger Weise durch einen andern, ebenfalls sehr bekannten Satz erläutert: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche Taler." Das heißt: der *Inhalt* eines Begriffs von hundert wirklichen Talern unterscheidet sich von dem Inhalt eines Begriffs von hundert möglichen Talern nur durch die hinzukommende Form der Wirklichkeit, und diese ist deswegen als bloße Form zu betrachten, weil sie an dem Inhalt nichts ändert. Jedenfalls wird an diesem Beispiel klar, wie die Erkenntnis, daß etwas wirklich ist, das *Formproblem der Wirklichkeit* enthält.

Von hier aus können wir dann weiter gehen und zeigen, daß es für die Erkenntnistheorie *nur* Probleme gibt, die auch *Formprobleme* sind. Zu diesem Zweck kehren wir noch einmal zur immanenten Abbildtheorie zurück. Wir wollen ihr, wie gesagt, durchaus nicht jede Berechtigung absprechen, und wir werden jetzt mit Hilfe der Unterscheidung von Inhalt und Form ihr Recht ebenso wie ihr Unrecht verstehen. Handelt es sich um den *Inhalt* der Erkenntnis, so hat es gewiß einen Sinn, zu sagen, die Erkenntnis habe festzustellen, *wie* das Wirkliche beschaffen ist, und sich dabei mit den „Vorstellungen" in der engeren Bedeutung des Worts nach dem wahrgenommenen Wirklichen zu *richten*. Dann wird das Material oder die immanente Realität zum „Gegenstand". Wenn ich von diesem Papier sage, daß es weiß und nicht blau ist, so bildet meine Vorstellung in bezug auf das Weiß das Wirkliche nach, und der Satz ist deshalb wahr, weil sie dies tut: das weiße Papier soll weiß und nicht blau gedacht werden, weil es weiß und nicht blau ist. Das ist die einfachste Sache von der Welt, und insofern ist nichts gegen die immanente Abbildtheorie zu sagen. Aber solange man sich auf diesen Erkenntnisbegriff beschränkt, der Material und Gegenstand identifiziert, hat

man noch nicht ein einziges Problem der Erkenntnistheorie gesehen. Es wird in dem angegebenen Satz nämlich außer dem w e i ß sein nicht nur das weiß s e i n behauptet, sondern ferner das Weiß als „Eigenschaft" einem „Ding" beigelegt, und so das weißsein näher bestimmt. Ding und Eigenschaft aber sind ebenso wie Sein und Wirklichkeit Begriffe, die nicht zum Inhalt der Erkenntnis gehören. Man muß bereits wissen, was es erkenntnistheoretisch bedeutet, daß ein „Ding" eine „Eigenschaft" hat, und worauf die Gegenständlichkeit d i e s e r Erkenntnis beruht, ehe man sagen kann, der Gedanke: dies Papier ist weiß, erkenne das Wirkliche durch abbildende Vorstellungen. Nur wo man sich um solche Fragen nicht kümmert, wird man sich mit der Abbildtheorie zufrieden geben. Sie setzt mit dem aus Dingen bestehenden Material der Erkenntnis, das Eigenschaften besitzt, die es zu konstatieren gilt, eine Fülle von Problemen bereits als gelöst voraus. Wir dürfen, falls wir die Objektivität des Erkennens verstehen wollen, nicht sagen, die Gegenständlichkeit oder Wahrheit der Erkenntnis: „dies Papier ist weiß", beruhe darauf, daß „dies Papier weiß ist". Das wäre etwas allzu „selbstverständlich" und könnte unsere Einsicht in das Wesen des Erkennens nicht fördern. Wir müssen vielmehr, um zu sehen, wo das Problem steckt, das „vorgestellte" Weiß in der Erkenntnis und das nur wahrgenommene Weiß miteinander v e r g l e i c h e n , und wir werden dann konstatieren, daß beide auch voneinander v e r s c h i e d e n sind. Gerade auf diese Verschiedenheit aber ist von der Erkenntnistheorie die Aufmerksamkeit zu lenken. Soll nämlich trotz ihrer die Erkenntnis wahr sein, so wird die Verschiedenheit vom Standpunkt der Abbildtheorie nicht nur zu einem Problem, sondern es zeigt sich auch sofort, daß dies Problem mit Hilfe der Abbildtheorie niemals zu lösen ist, und daß daher schon die richtige F r a g e s t e l l u n g den Begriff des Erkennens als eines Abbildens aufhebt. So erweist sich die Scheidung von Material und Gegenstand der Erkenntnis ganz a l l g e m e i n als notwendig.

Die Verschiedenheit von Erkenntnis und Wirklichem bezieht sich nun überall nicht auf den Inhalt, sondern auf die F o r m , die der Inhalt in der Erkenntnis angenommen hat, und ebenso wie in den angeführten Beispielen handelt es sich daher ü b e r a l l um Formprobleme, denn immer hat in der Erkenntnis des wahrgenommenen Realen der Inhalt eine andere Form als in der unmittelbar gegebenen

Wahrnehmung, oder genauer: der Inhalt, den wir n u r wahrnehmen, hat überhaupt noch keine theoretische Form. Er wird allerdings schon dadurch geformt, daß wir von ihm sprechen, und das täuscht uns über seine theoretische Formlosigkeit hinweg. Am einfachsten kann man das so klar machen: alle Bedeutungen der Worte, unter die wir einen Inhalt bringen, sind a l l g e m e i n. Die wahrgenommenen Inhalte selbst dagegen zeigen durchweg im Unterschied dazu ein Gepräge, das wir „individuell" nennen müssen. Nicht nur das Wort „weiß", sondern sogar das Wort „dies", das das Individuelle selbst bezeichnet, ist im Vergleich zum Inhalt, den es meint, allgemein, ja, insofern es jedes beliebige individuelle Material bezeichnen kann, besitzt es die denkbar größte Allgemeinheit. Daher können wir von dem Inhalt als einem bloßen Inhalt überhaupt nicht verständlich reden. Selbst wenn wir ihn nur „Inhalt" nennen, bringen wir ihn in eine Beziehung zu dem Begriffspaar Form und Inhalt, und damit in eine „Form", die er abgesehen von der Erkenntnis nicht hat [1]. Der bloße Inhalt oder der I n h a l t d e s I n h a l t s ist das logisch Indifferente und Unsagbare. Er liegt noch ganz außerhalb der theoretischen Sphäre, und eine n u r inhaltliche Erkenntnis ist daher unmöglich. Mit dieser Einsicht wird dann zugleich der von der immanenten Abbildtheorie aufgestellte Begriff des Erkennens, der auf einer Uebereinstimmung des Inhalts der Vorstellungen mit dem Inhalt der wahrgenommenen Wirklichkeiten aufgebaut ist, vollkommen zersetzt. Die Abbildtheorie ignoriert die überall vorhandene Form und mit ihr die Probleme, die in der Erkenntnis stecken, denn erst durch die Form kommen wir in das Erkenntnisgebiet. Darum sind a l l e Probleme der Erkenntnistheorie Formprobleme, und überall entsteht die Frage: wonach soll die Form des Erkenntnisinhaltes sich r i c h t e n , damit die Erkenntnis wahr, d. h. Erkenntnis wird? Es geht nicht an, als Gegenstand der Erkenntnisform den Inhalt der wahrgenommenen Realität zu bezeichnen, und ebensowenig darf man meinen, die Form brauche keinen Gegenstand. Das käme darauf hinaus, daß jede beliebige Form mit jedem beliebigen Inhalt zur wahren Erkenntnis führt. Viel eher ließe sich vom Inhalt sagen, daß er des „Gegenstandes" entbehren könne, da er für sich betrachtet, um mit Kant zu reden, „blind" ist. Gerade das, was die Erkennt-

[1] Vgl. über die Form „Inhalt", auf die ich hier nicht weiter eingehe, meine Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins. Logos, 1911, Bd. II, S. 32 f.

nis von dem bloß wahrgenommenen, blinden Material unterscheidet, und was nicht zum Inhalt, sondern zur Form gehört, ist das an ihr, worauf es bei der Frage nach ihrer Gegenständlichkeit ankommt. So zeigt sich von neuem: die Abbildtheorie ist nicht nur eine falsche, sondern überhaupt keine Antwort auf die von der Erkenntnistheorie zu stellende Frage. Der Gegenstand der Erkenntnis f o r m ist bis jetzt völlig problematisch und damit zugleich der Gegenstand der Erkenntnis überhaupt, da es keine Erkenntnis ohne Form gibt.

Die verschiedenen Formprobleme in ihrer Mannigfaltigkeit sind hier nicht einmal anzudeuten. Sie müssen einer Untersuchung überlassen bleiben, die weit über den Rahmen dieser Einführung in die Transzendentalphilosophie hinaus führen würde. Sie hätte sowohl das, was für die Einzelwissenschaften bloßes Material ist, als auch die Wissenschaften selbst auf den darin steckenden Formgehalt zu untersuchen [1]. Hier sei nur auf ein besonderes Formproblem noch einmal hingewiesen, weil es in jeder Wirklichkeitserkenntnis steckt und zugleich die Unhaltbarkeit der positivistischen oder immanenten Abbildtheorie am deutlichsten zutage treten läßt, sobald es auch nur als Problem verstanden ist. Gerade die Erkenntnis nämlich, die hierbei in Frage steht, scheint, wie wir schon bemerkten, noch am meisten auf ein Abbilden der Wahrnehmungen durch Vorstellungen hinauszukommen, und sie steht in der Tat der unmittelbar gegebenen Wahrnehmung am nächsten. Trotzdem ist, wie wir sogleich sehen werden, auch sie niemals als ein Abbild zu verstehen, und damit muß dieser Begriff des Erkennens als in jeder Hinsicht zerstört gelten.

Die denkbar einfachste und voraussetzungsloseste Erkenntnis des Wirklichen pflegt man als Konstatierung einer ,,Tatsache" zu bezeichnen. Ueber ihre große theoretische Bedeutung wird kein Zweifel bestehen. Jede empirische Wissenschaft hat mit Tatsachen zu beginnen und ist auf ihnen aufgebaut, mag sie sich schließlich noch so weit von ihnen entfernen. In den meisten erkenntnistheoretischen Systemen wird trotzdem die Tatsache als etwas Selbstverständliches behandelt, d. h. wenn von ihr die Rede ist, dreht sich die Frage gewöhnlich nur darum, ob die Erkenntnis aus lauter Tatsachen bestehe oder nicht. Der radikale Empirismus kommt darauf hinaus, daß es nichts als Tatsachenerkenntnis gibt, und die Ansichten, die über das rein Tatsächliche hinausgehen wollen, pflegen von ihren Geg-

[1] Auf diesen Unterschied kommt das fünfte Kapitel zurück.

nern als „rationalistisch" bezeichnet zu werden. Daß aber in der Tatsache selbst, insofern sie die Erkenntnis bedeutet, daß etwas Tatsache ist, daß also in der reinen Tatsächlichkeit schon ein erkenntnistheoretisches Problem steckt, wird von Empiristen wie Rationalisten meist übersehen. Auch Kant behandelt dies Problem nicht. In seiner bekannten Frage, wie aus „Wahrnehmung" „Erfahrung" wird, jener Frage, die die Erfahrung zu einem Problem macht und damit den Empirismus aus den Angeln hebt, ist Wahrnehmung schon so viel wie tatsächliche Erkenntnis, also mehr als bloße Wahrnehmung, aber nur auf die „Erfahrung", nicht auf die „Wahrnehmung" richtet sich die Untersuchung. Das „synthetische Urteil a posteriori" scheint selbstverständlich. Und doch steckt in der „Wahrnehmung", daß etwas ist, oder in der Erkenntnis, die nichts als eine wahrgenommene Tatsache konstatiert, bereits das Problem, das in der „Erfahrung" wie in jeder andern Erkenntnis des Wirklichen enthalten ist. Die Wahrheit auch der elementarsten Tatsache des Bewußseins bedarf, um überhaupt Wahrheit und Erkenntnis zu sein, sowohl des Gegenstandes als auch der Form, die sich nach ihm richtet, und es hat keinen Sinn, zu sagen, daß der Gegenstand dieser Erkenntnis das gegebene Tatsachenmaterial sei, oder daß immantentes Material und Gegenstand hier zusammenfallen. Sobald ich einen Inhalt tatsächlich oder gegeben nenne, habe ich ihn damit schon als tatsächlich oder gegeben erkannt. Dann hat er bereits eine Form erhalten, und diese Form der reinen Tatsächlichkeit oder „Gegebenheit" ist daher ein erkenntnistheoretisches Problem, so gut wie jede andere Erkenntnisform. Es ist das elementarste und zugleich das unabweisbarste von allen Formproblemen, weil jede Wirklichkeitserkenntnis es enthält. Niemand kann leugnen, daß ein Inhalt, wenn er für die Erkenntnis des Wirklichen als Material in Betracht kommen und nicht „blind" bleiben soll, zum Mindesten die Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit haben muß. Daher weist auch die am meisten immanente Seinserkenntnis, die wir uns überhaupt zu denken vermögen, und an deren Wahrheit oder Objektivität bisher kein noch so radikaler Empirismus zu rütteln versucht hat, in unbezweifelbarer Weise auf eine Erkenntnisform und auf die Frage nach deren transzendentem Gegenstande hin [1].

[1] Genauer wird diese Form erst im fünften Kapitel behandelt, in dem Abschnitt über die Kategorie der Gegebenheit.

Wir brauchen also nicht erst auf umstrittene Begriffe wie Ding und Eigenschaft zu reflektieren, um zu zeigen, daß die erkenntnistheoretischen Probleme Formprobleme sind, und daß mit der immanenten Abbildtheorie für deren Lösung nichts zu leisten ist. Schon in jedem Satze, in dem etwas als wirklich behauptet wird, und in dem man noch am ehesten ein Abbilden des Wirklichen sehen könnte, legen wir, wie wir jetzt genauer als vorher sagen können, dem wahrgenommenen Inhalt eine F o r m bei, die nicht wahrgenommen wird, und darin steckt eine Erkenntnis, die nicht als abbildendes Vorstellen angesehen werden darf, weil dann für sie ein Gegenstand nie zu finden wäre. Wir können uns im Folgenden auf solche Erkenntnisse und ihre Objektivität beschränken, an denen zuerst die Unhaltbarkeit der immanenten Abbildtheorie deutlich wurde. Haben wir nämlich das Wesen dieser elementarsten Wirklichkeitserkenntnis verstanden, so ist damit zugleich eine allgemeine Grundlage der Wirklichkeitserkenntnis und ihrer Theorie überhaupt gewonnen, denn alles immanente Material, dem die Wissenschaften vom Wirklichen gegenüberstehen, muß als wirklich, d. h. mit der Form der Wirklichkeit versehen, schon vorausgesetzt sein, falls die wissenschaftliche Arbeit ihren Sinn behalten soll. Darum fragen wir: was bildet den Gegenstand der Erkenntnis, die sagt: dieser oder jener Inhalt ist als wirklich gegeben? Worin steckt ihre Wahrheit, die in den abbildenden Vorstellungen allein nicht enthalten sein kann, da diese nur mit Rücksicht auf den Inhalt, nicht auf die Form der Wirklichkeit wahr zu nennen sind? Die Antwort, daß der Gegenstand dieser Wirklichkeitserkenntnis das wirkliche Tatsachenmaterial selbst sei, mag, wie gesagt, für den Standpunkt der Einzelwissenschaften ausreichen, ist aber für die Erkenntnistheorie völlig nichtssagend. Sie käme auf die Tautologie hinaus, daß der Gegenstand für die Form der Wirklichkeitserkenntnis das als wirklich Erkannte ist. Hieraus schon ersehen wir: der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist nicht im Wirklichen allein zu suchen. Für die Erkenntnis, daß etwas die Form der Wirklichkeit hat, muß es noch einen andern, transzendenten Gegenstand geben als das immanente Wirkliche. Mit dieser Einsicht, daß in k e i n e m Falle Material und Gegenstand identisch sind, haben wir wenigstens in negativer Hinsicht bereits viel erreicht. Der dogmatische Schlummer des Empirismus oder der reinen Immanenzlehre ist gründlich gestört.

Daß es sich bei den folgenden Untersuchungen immer um Formprobleme handelt, und daß daher unter Gegenstand stets etwas anderes zu verstehen ist als das immanente Material, welches die Einzelwissenschaften als ihren „Gegenstand" bezeichnen, stellen wir hiermit ein für allemal fest. Es wäre umständlich und pedantisch, es stets von neuem zu sagen. Höchstens wo Mißverständnisse möglich sind, werden wir ausdrücklich darauf hinweisen, daß wir nur für die Form, nicht für den Inhalt der Erkenntnis nach einem transzendenten Gegenstand suchen, und daß dieser Gegenstand nicht mit dem Material zusammenfallen kann, welches die Einzelwissenschaften als wirklich überall bereits voraussetzen und dann ihren Gegenstand nennen.

Andererseits bleibt freilich die Bestimmung der Form auch insofern negativ, als sie diesen Begriff lediglich durch den Gegensatz zum Inhalt gewinnt: an allem Wirklichen ist „Wirklichkeit" die stets identische „Form" im Unterschied von dem überall verschiedenen „Inhalt". Mehr wissen wir noch nicht. So hatten wir auch den Begriff der Subjektform oder des „Bewußtseins überhaupt" bestimmt. Doch kann dies genügen, da wir zunächst nur zeigen wollen, daß für die Erkenntnistheorie ein anderes Fundament nötig ist als die Abbildtheorie, und dies Fundament ist nun auf unserm subjektiven Wege nicht durch eine weitere Entwicklung des Formbegriffes und seines Verhältnisses zum Inhalt zu finden, sondern allein durch eine Einsicht in das Wesen des Erkenntnisaktes, der die Wahrheit einschließt, daß etwas wirklich ist, oder wie wir jetzt auch sagen können, daß einem Inhalt die Form der Wirklichkeit zukommt. Der Zusammenhang der Probleme liegt auf der Hand. Erst wenn dieser Akt vollzogen gedacht ist, hat es vom Standpunkt der subjektiven Erkenntnistheorie einen Sinn, von „wirklichen Dingen" als dem Material des Erkennens zu reden. Das wirkliche Material ist das als wirklich erkannte Material. Aus dem Wesen des Erkenntnisaktes heraus werden wir daher genauer zu verstehen suchen, was „Wirklichkeit" als Form heißt. Vorläufig sollte dieser Begriff nur dazu dienen, den Begriff des Erkennens als eines Abbildens der Wahrnehmungen durch Vorstellungen in jeder Hinsicht als unzureichend zu erweisen. Daß transzendente Dinge sich nicht dadurch erkennen lassen, daß man sie so vorstellt, wie sie wirklich sind, ist im Grunde genommen selbstverständlich, denn das vorgestellte Transzendente ist seinem Begriff nach kein Transzenden-

tes mehr. Daß auch immanente Dinge, insofern sie als wirklich zu erkennen sind, sich einem bloß vorstellenden Erkennen entziehen, muß nun ebenfalls klar geworden sein, und damit ist die negative Arbeit, die nötig war, um das Feld für einen neuen Erkenntnisbegriff frei zu machen, zu Ende geführt.

III.

Das Erkenntnisproblem als Urteilsproblem.

Wir kehren daher wieder zu der Frage zurück, von der wir ausgegangen sind. Solange man das Erkennen als Vorstellen auffaßt, läßt sich ein Richtung gebender Gegenstand der Erkenntnis nicht finden. Also müssen wir daran zweifeln, ob durch Vorstellen der Gegenstand erkannt wird. So werden wir auch vom Subjekt aus die Abbildtheorie, die auf dem Begriff des vorstellenden Erkennens erwachsen ist, an der Wurzel abschneiden. Wir fragen deshalb, ohne uns zunächst um den Gegenstand zu kümmern, von neuem: ist ein vorstellendes Subjekt schon ein erkennendes Subjekt? Falls diese Frage verneint werden muß, darf sowohl die transzendente wie auch die immanente, sowohl die rationalistische wie auch die empiristische Abbildtheorie als widerlegt gelten. Dann kann sich das Subjekt beim Erkennen nicht nur nicht nach transzendenten Realitäten, sondern auch nicht nach immanenten wirklichen Objekten richten. Dann ist der Gegensatz von realem Sein und vorstellendem Bewußtsein, auf dem nicht allein die Abbildtheorie des Empirismus, sondern jede Abbildtheorie beruht, auch mit Rücksicht auf das Subjekt hinfällig geworden. Dann ist jene radikale Umbildung des üblichen Erkenntnisbegriffs notwendig, die wir zu Beginn angedeutet haben, und die durchzuführen, die Hauptaufgabe dieses Buches ist.

Was aber soll das Erkennen sein, falls es nicht nur vorstellt? Darauf kommt für die positive Lösung des Erkenntnisproblems auf dem subjektiven Wege alles an. Die Antwort liegt scheinbar nahe. Es war bereits Aristoteles bekannt, daß Wahrheit in Urteilen enthalten ist. Daher hätten wir von vorneherein sagen können, daß es Urteile sein müssen, in denen wir Erkenntnis besitzen, und daß das Grundproblem der Erkenntnistheorie in der Frage nach dem Maßstab oder dem Gegenstand des Urteilens besteht. Wir würden also in unserm Falle zu untersuchen haben: worauf be-

ruht die Gegenständlichkeit des Urteils, daß etwas w i r k l i c h ist, oder daß ein Inhalt die Form der Wirklichkeit trägt?

Diese Problemstellung ändert jedoch an der Sache wenig, solange man das Wesen des Urteilens nicht kennt, und wenn wir nun fragen, was ein Urteil sei, so lautet die Antwort darauf häufig so, daß sie uns nicht weiter zu bringen scheint. Man sagt, das Urteilen bestehe in einer Verknüpfung oder Zerlegung von Vorstellungen. Das denkt man sich dann so: das Urteil, der Tisch ist braun, analysiert die Vorstellung des braunen Tisches in braun und Tisch, oder es fügt braun und Tisch zur Einheit zusammen. Sigwart betont die Synthese, Wundt die Analyse. In beiden Fällen erscheint also auch das Urteilen als ein im wesentlichen v o r s t e l l u n g s m ä ß i g e s Gebilde, und unter dieser Voraussetzung bleibt alles beim alten: die W a h r h e i t des Urteils muß in den Vorstellungen stecken, die darin analysiert oder verknüpft werden. Auch beim Erkennen, daß etwas wirklich ist, kommt es dann schließlich nur auf Vorstellungen an. Das Problem ist also lediglich zurückgeschoben: die Urteile bilden gewissermaßen die Vorstellungen ab, nachdem die Vorstellungen das Wirkliche abgebildet haben, oder: die Urteile enthalten in einer nur äußerlich veränderten Gestalt dasselbe, was schon in den Vorstellungen steckt. Damit aber können wir uns nicht begnügen, denn sofort müssen wir wieder fragen: was gibt den vom Urteil abgebildeten Vorstellungen die Objektivität oder die theoretische Bedeutung als Erkenntnis? Wir sind also um nichts weiter gekommen. Vorstellungen enthalten Erkenntnis nur, falls sie eine Realität nachbilden. Auch das Urteilen, so scheint es, hat sich wenigstens indirekt nach einem wirklichen Sein zu richten, um Erkenntnis zu liefern und den Gegenstand in seinen Besitz zu bringen. Deshalb konnten wir mit dem Urteilsproblem nicht b e g i n n e n , sondern mußten zunächst zeigen, daß für das nur vorstellende Erkennen ein „Gegenstand" überhaupt nicht zu finden ist.

Sollte aber vielleicht die Ansicht, nach der das Urteilen in einer andern Weise dasselbe enthält wie das Vorstellen, irrig sein? Sollte es gelingen, das Urteilen den Vorstellungen gegenüber, die es angeblich bloß verknüpft oder zerlegt, als etwas zu erweisen, das eine ganz s e l b s t ä n d i g e erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt? Das würde unserer Untersuchung, die nach dem Gegenstande für die Form der Wirklichkeitserkenntnis fragt, einen neuen Weg zeigen.

Müßten wir dann auch auf eine vom vorstellenden Subjekt unabhängige Realität und damit auf ein in diesem Sinne „Transzendentes" endgültig verzichten, so ließe sich trotzdem vielleicht ein Nachweis für ein vom urteilenden Subjekt unabhängiges „Etwas" führen, das, wenn es auch keine transzendente Realität ist, doch genügt, um einen von dem erkennenden, d. h. urteilenden Subjekt unabhängigen und insofern „transzendenten" Maßstab für das Erkennen zu bilden. Ein solcher Nachweis wäre zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis, daß etwas wirklich ist, da jede Erkenntnis, also auch die des Wirklichen, die Form eines Urteils besitzt, und wir dann wüßten, wonach die Urteile über das Wirkliche sich zu richten haben, um gegenständlich oder objektiv zu sein. Nicht mehr auf den bewußtseinsjenseitigen, sondern allein auf den urteilsjenseitigen Maßstab käme es beim Transzendenzproblem noch an.

Das können wir auch so ausdrücken. Wir haben bisher den Begriff des Subjekts dem des Bewußtseins gleichgesetzt, zugleich aber das Bewußtsein scharf vom Wissen getrennt[1]. Solange wir bei dem Bewußtsein bleiben, das wir zugleich als Vorstellen im weitesten Sinn bezeichnen, kommen wir in der Erkenntnistheorie nicht weiter. Der Kreis des vorstellenden Bewußtseins ist nie zu durchbrechen. Darin behält die Immanenzphilosophie Recht, und unser Standpunkt bleibt nach wie vor der des Vorstellungsidealismus. In ihm aber haben wir nur einen Teil der Wahrheit. Gehen wir vom Bewußtsein zum Wissen über, und das müssen wir, da alles Erkennen ein Wissen ist, verwandeln wir also den Begriff des Bewußten in den des Gewußten, so eröffnet sich uns ein Weg zum Ganzen der theoretischen Welt. Mag sich ein Gegenstand der Erkenntnis, der vom Bewußtsein unabhängig ist, nicht finden lassen, so bleibt es doch möglich, einen Gegenstand der Erkenntnis aufzudecken, der als unabhängig vom Wissen bezeichnet werden darf, und mehr brauchen wir nicht, um die Gegenständlichkeit des Erkennens zu verstehen. Der Schritt vom Bewußtsein zum Wissen ist es also, den wir machen, wenn wir vom Vorstellen zum Urteilen uns wenden, denn alles Wissen hat, wie alles Erkennen, notwendig die Form des

[1] Vgl. oben S. 30 f.

Urteils [1]. Das bloß Bewußte ist noch nicht das Gewußte. Da Urteilen nur ein anderer Name für Wissen ist, haben wir den gewußten oder erkannten Gegenstand dem beurteilten Gegenstand gleichzusetzen, und seine Transzendenz wird jetzt unser Problem, dessen Lösung uns dann vom bloßen Vorstellungsidealismus endlich zum transzendentalen Idealismus führt, also zu jenem Standpunkt, der, wie wir früher sahen [2], in doppeltem Sinne des Wortes idealistisch ist, da er sowohl das Immanente als auch das Transzendente im „Idealen" findet. So wird der Zusammenhang des Urteilsproblems mit dem Grundproblem der Transzendentalphilosophie deutlich.

Also, wir stellen die Frage: ist das Urteilen und damit jede Erkenntnis vielleicht etwas, das sich nie als bloße Vorstellungsanalyse oder Vorstellungssynthese verstehen läßt? Enthält es vielleicht einen unvorstellungsmäßigen Faktor, und ist eventuell gerade er das, worauf es beim Erkennen eigentlich ankommt? Falls diese Frage bejaht werden könnte, gäbe das endlich die Aussicht auf einen neuen Weg zur Lösung des Transzendenzproblems. Wir hätten nun nach dem Moment zu fragen, wonach der nicht-vorstellungsmäßige Faktor des Urteilens sich richtet, wenn er einen Inhalt als wirklich erkennt oder ihm die Form Wirklichkeit beilegt, und festzustellen, was er bei diesem Erkennen in seinen Besitz bringt. Das wäre dann der „Gegenstand" der Erkenntnis des Wirklichen, und auf seine Unabhängigkeit von dem nicht-vorstellungsmäßigen Faktor im urteilenden oder wissenden Bewußtsein käme es allein noch an. So erhalten wir eine ganz neue Fragestellung für die Transzendentalphilosophie, die sich in drei verschiedene Probleme zerlegen läßt. Erstens: was bedeutet das Urteilen außer den Vorstellungen? Zweitens: wonach richtet sich das nicht-vorstellungsmäßige Moment des urteilenden, erkennenden, wissenden Subjekts? Drittens: ist die Transzendenz dieses „Gegenstandes", d. h. seine Unabhängigkeit vom wissenden oder urteilenden Bewußtsein vor jedem Zweifel geschützt, so daß wir in ihm die sichere Grundlage für die Objektivität des Erkennens besitzen?

---

[1] Auch das wird freilich bestritten. Doch was davon zu halten ist, können wir erst zeigen, wenn wir das Wesen des Urteilens verstanden haben.

[2] Vgl. oben S. 25.

IV.

Psychologie und Sinnesdeutung.

Doch mit dieser Problemstellung sind zugleich auch neue Schwierigkeiten gegeben, an denen wir nicht vorüber gehen dürfen, und die uns zu noch einer vorbereitenden Erörterung zwingen. Die eine Schwierigkeit war bereits unmerklich eingeführt, als wir die „Vorstellung" im engeren Sinne von der wahrgenommenen Realität unterschieden, und sie tritt nun deutlich zutage. Von welchem Subjekt sprechen wir eigentlich, wenn wir das urteilende Subjekt untersuchen?

Wir konnten vom realen und individuellen vorstellenden Subjekt in der Bedeutung des Wortes, nach der das Vorgestellte mit dem Bewußtseinsinhalt überhaupt oder dem immanenten Sein zusammenfällt, leicht den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als den des „vorstellenden Bewußtseins überhaupt" bilden und dann sagen, daß es mit seinen immanenten Objekten noch völlig indifferent gegen den Unterschied von Physisch und Psychisch zu denken sei. Wir hatten dabei nur das logische, nicht das reale Subjekt-Objekt-Verhältnis im Auge, d. h. als Subjekt blieb nach der Objektivierung des individuellen Ich lediglich die den Charakter der Bewußtheit tragende Subjektform, die notwendig zu allen immanenten oder bewußten Objekten gehört. Trennen wir dagegen die Vorstellungen im engeren Sinne als „bloße Vorstellungen" von den Wahrnehmungen, so führen wir damit implicite auch den Unterschied von Physischem und Psychischem wieder ein, insofern die „bloßen Vorstellungen" notwendig etwas Psychisches sind und wie alles Psychische zu einem individuellen Ich gehören. Wir sind also vom erkenntnistheoretischen wieder zum realen Subjekt gewissermaßen herabgestiegen, indem wir vom „bloß vorstellenden" Subjekt sprachen, und falls dies zweifelhaft sein sollte, so ist doch das Urteilen, das wir jetzt zu behandeln haben, auf jeden Fall zunächst nur als realer psychischer Vorgang zu verstehen. Das urteilende Subjekt muß demnach ebenfalls ein psychisches Subjekt sein, und damit stellt es sich dar als individuelles Ich, das es in voller Wirklichkeit nur in der Verbindung mit einem Körper, also als psychophysisches Ich gibt. Das wird den Meisten als geradezu selbstverständlich gelten, und solange wir unter Urteil nur den Akt des Urteilens meinen, läßt sich dagegen auch nichts einwenden.

Bleibt nun aber das theoretische Subjekt unter diesen Umständen ein urteilendes Ich, so entsteht die Frage: wie sollen wir von ihm aus wieder zu einem überindividuellen, nicht mehr psychischen Subjekt aufsteigen, für das allein die empirische Realität immanentes Objekt ist, und von dem der Gegenstand unabhängig sein muß, um als transzendent im erkenntnistheoretischen Sinne zu gelten? Die Bildung des Begriffs eines „urteilenden Bewußtseins überhaupt" oder einer wissenden Subjektform erscheint zunächst als unmöglich, und wir müssen in der Tat das Problem, wie sich das urteilende Ich zum erkenntnistheoretischen Subjekt oder zur theoretischen Subjektform verhält, vorläufig unentschieden lassen [1], um unsere Aufmerksamkeit darauf allein zu lenken, was Urteilen bedeutet, und wodurch es sich vom Vorstellen unterscheidet. Nur so können wir die erste Frage beantworten, die wir bei der Formulierung des Erkenntnisproblems als eines Urteilsproblems gestellt haben.

Aber gerade dieser Umstand führt vor noch eine Schwierigkeit, die hervortritt, sobald wir daran denken, zu welchem Zweck das Urteilen und sein Verhältnis zum Vorstellen hier untersucht werden soll. Wir wollen vom urteilenden als dem erkennenden Subjekt zum Gegenstand der Erkenntnis vordringen, d. h. zu dem, was dem eventuell nicht vorstellungsmäßigen Bestandteil des Urteilsaktes zum Maßstab wird und von ihm unabhängig sein muß. Kann die Lösung dieses transzendentalphilosophischen Grundproblems durch eine Theorie des realen Urteilens gefördert werden? Das psychische Subjekt gehört doch der Psychologie an. Sie allein hat zu sagen, worin sein Urteilen wirklich besteht. Müssen wir uns also nicht an eine psychologische Theorie des Urteilens machen? Es sieht in der Tat so aus, und doch scheint andererseits dies Unternehmen für unsern Zusammenhang nicht nur überflüssig, sondern im Interesse einer klaren Problemstellung geradezu verwirrend zu sein; denn wie die Theorie des Urteilens sich in der Psychologie auch ge-

[1] Wir kehren zu ihm nicht früher als am Schluß des vierten Kapitels zurück. Erst dort kann der Begriff des theoretischen Bewußtseins überhaupt seine endgültige Bestimmung finden. Alles vorher Gesagte muß, da der Begriff des theoretischen oder erkennenden Subjekts noch nicht feststeht, einen vorbereitenden Charakter tragen. Das ist besonders von denen zu berücksichtigen, die meinen Begriff des Bewußtseins überhaupt „widerspruchsvoll" finden. Die verschiedenen Begriffe des Bewußtseins widersprechen einander nicht, sondern sind lediglich mehr oder weniger vollständig determiniert.

stalten mag, niemals gewinnen wir mit ihr eine Lösung des Transzendenzproblems. Wir sahen früher [1], warum die Psychologie des wollenden Subjekts für die Erkenntnistheorie indifferent bleiben muß, und erweiterten dies dahin, daß psychologische Theorien an das Transzendenzproblem überhaupt nicht heranreichen. Sie haben sich auf immanentes psychisches Sein zu beschränken. So kommen wir, selbst wenn die Frage nach dem Verhältnis des erkenntnistheoretischen zum urteilenden Subjekt vorläufig unerörtert bleibt, trotzdem nicht weiter, ja es sieht so aus, als wären wir vor unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt. Es scheint einerseits notwendig, daß wir das Wesen des Urteilens psychologisch untersuchen, um auf dem subjektiven Wege das Transzendenzproblem behandeln zu können, und es ist andererseits sicher, daß die psychologische Untersuchung uns bei seiner Lösung nicht fördern wird. Solange wir an den *gegenwärtigen Stand unserer Wissenschaft* anknüpfen, läßt sich diese Schwierigkeit in der Tat nicht ganz beseitigen. Wollen wir dennoch auf dem subjektiven Weg zum Ziel gelangen, so müssen wir versuchen, sie zu *umgehen*. Das wird dadurch möglich werden, daß wir den Grund aufdecken, aus dem sie entspringt, und zwar durch eine Reflexion auf das Wesen des Weges, den wir eingeschlagen haben. Dies zwingt uns zu einer neuen *vorbereitenden* Erörterung.

Das erkennende Subjekt ist, wenn es wirklich erkennt, selbstverständlich eine psychische Realität, gleichviel ob es dabei nur vorstellt oder urteilend etwas anderes tut. Der subjektive Weg führt also auf jeden Fall *auch* auf ein psychisches Sein, und deswegen dürfen wir das, was man heute „Psychologie" nennt, nicht ganz ignorieren. Das konnte verborgen bleiben, solange es sich nur um die Ablehnung der transzendenten Wirklichkeit als des Gegenstandes der Erkenntnis handelte. Dabei kamen wir mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt oder der Form des Bewußtseins aus, die nicht psychisch ist. Jetzt dagegen wenden wir uns dem wirklichen Erkennen zu. Deshalb darf das Subjekt zunächst noch nicht als erkenntnistheoretisches Subjekt gelten. So werden wir in Gedanken hineingezogen, die gar nicht den Gegenstand der Erkenntnis betreffen, und das ist bei den ohnehin schwierigen Untersuchungen zweifellos ein Nachteil. Von hier aus verstehen wir auch, wie man dazu kommen kann, in der Erkenntnistheorie das Subjekt als psychische Realität ganz *auszu-*

[1] Vgl. oben S. 103 f.

schalten und ein rein „objektives“ Verfahren einzuschlagen. Doch besteht eine Streitfrage gerade darüber, wie weit sich das durchführen läßt. Zwei Extreme sind hier möglich. Die einen Denker lösen, da Erkennen nun einmal faktisch stets ein psychischer Vorgang ist, bei den erkenntnistheoretischen Untersuchungen alles in Psychologie auf. Die andern dagegen wollen von ihr in der Erkenntnistheorie überhaupt nichts wissen, weil das Erkennen als Erfassen des Gegenstandes stets mehr sein muß als ein psychisches Sein, und es allein auf dieses „mehr“ ankommt. So steht der „Psychologismus“ auf der einen, die „reine Logik“ auf der andern Seite. Gäbe es nur diese Alternative, dann hätten wir selbstverständlich auf die Seite der reinen Logik zu treten, denn das Transzendenzproblem fordert, daß psychologische Untersuchungen bei seiner Lösung keine entscheidende Rolle spielen. Der transzendente Gegenstand ist auf keinen Fall ein psychischer Vorgang. Aber das erkennende Subjekt ist doch andererseits, wenn es wirklich erkennt, stets auch ein psychisches Ich und läßt sich in der Erkenntnistheorie ebensowenig ganz „ausschalten“ wie das Bewußtsein überhaupt oder der Gegenstand der Erkenntnis. Also kann es mit der Alternative: Psychologismus oder reine Logik, falls man nicht nur nach dem Gegenstand der Erkenntnis, sondern auch nach der Erkenntnis des Gegenstandes fragt, nicht sein Bewenden haben. In einem umfassenden System der Erkenntnistheorie muß auch das wirkliche psychische Subjekt und sein Verhältnis zu den Gegenständen, die es erkennt, irgendwo seinen Platz finden. Hier wollen wir sogar von ihm ausgehen, weil eine Einführung in die Erkenntnistheorie an die bisherigen Ergebnisse der Wissenschaft anzuknüpfen hat und diese in ihrer Mehrzahl hauptsächlich eine Theorie des realen erkennenden Subjekts geben. Das weist auf eine Unausgeglichenheit in der Problemstellung hin, und gerade diese dürfen wir nicht verschleiern. Wir müssen einen Einblick auch in die Schwierigkeiten unseres Weges gewinnen und so das Ringen mit den Problemen in seiner Notwendigkeit verstehen. Wir versuchen also, unsern subjektiven Weg weiter zu verfolgen, obwohl er mit Rücksicht auf die Feststellung des Gegenstandes der Erkenntnis jetzt als ein Umweg erscheinen kann, und es ist nur erforderlich, daß wir genau wissen, worin das Wesen dieses Umwegs besteht.

Um das klarzulegen, werfen wir einen flüchtigen Blick auf das,

was heute Psychologie genannt wird. Die Seelenlehre hat längst aufgehört, die „Seele“ zu erforschen, falls man darunter ein metaphysisches Sein versteht. Sie kennt nur die „psychischen Vorgänge“, die jedem als Realitäten gegeben sind, und sie will diese untersuchen mit Rücksicht auf ihre Tatsächlichkeit oder ihr immanentes Sein. Das ist jedenfalls ihr Programm. Sie fragt, was faktisch vorgeht, und woraus die wirklich ablaufenden psychischen Vorgänge bestehen. Was ist ein Gefühl, was ein Willensakt, was eine Vorstellungsassoziation? Sind psychische Gebilde nur „assoziativ“ miteinander verknüpft, oder gibt es eine besondere psychische „Apperzeption“, die sich grundsätzlich von der Assoziation unterscheidet? Kann man die reale psychische Mannigfaltigkeit auf e i n e Art des Wirklichen, z. B. auf „Empfindungen“, zurückführen und so alles Psychische als Empfindungskomplex auffassen? Oder gibt es zwei, vielleicht auch drei oder noch mehr grundverschiedene Arten des psychischen Seins, die nicht ineinander übergehen? Worin bestehen dann die psychischen Grundgebilde, aus denen alles Psychische sich zusammensetzt? Vielleicht aus Gefühl und Empfindung oder aus Wille und Empfindung? Das alles sind Beispiele von psychologischen Fragen, und solange die Psychologie nur solche Probleme behandelt, erforscht sie als S e i n s w i s s e n s c h a f t das psychische Leben, wie die Naturwissenschaft das physische Sein zu erkennen sucht. Das ist ein klares Ideal, und die Wissenschaft, die an ihm festhält, können wir, um ein kurzes Schlagwort zu haben, „reine“ Psychologie nennen. Sie unterscheidet sich als Seinswissenschaft von den Körperwissenschaften lediglich in bezug auf ihr M a t e r i a l, d. h. dadurch, daß sie es nicht mit körperlichen, sondern mit psychischen Wirklichkeiten zu tun hat, und in der angedeuteten Weise muß sie auch das w i r k l i c h e U r t e i l e n behandeln. Sie wird, um zu sagen, was es ist, einen Urteilsbegriff bilden, der alles umfaßt, was sich dort vorfindet, wo die Individuen faktisch urteilen. Sie hat dieser Realität gegenüber also keine prinzipiell andere Aufgabe als ein Mann der Naturwissenschaft bei der Untersuchung körperlicher Objekte. Sie scheidet die psychisch verschiedenen Arten des Urteilens und sucht zu einem System von allgemeinen Begriffen zu kommen, in dem die tatsächliche Mannigfaltigkeit der Urteilsvorgänge übersehbar geordnet ist. Sie kann weiter ihr Verhältnis zu den andern psychischen Wirklichkeiten bestimmen und endlich auch zu einer

sogenannten Erklärung der Urteilsvorgänge übergehen, nach ihrer Entstehung fragen, die elementaren Bestandteile aufzeigen, aus denen sie sich zusammensetzen, usw. usw. Ueberall handelt es sich um die Feststellung von Tatsachen, um die Erforschung dessen, was da ist, und es versteht sich daher von selbst, daß dabei nur die Methoden der Untersuchung in Betracht kommen dürfen, die auch sonst bei der Feststellung von Tatsachen angewendet werden [1].

Das weiter auszuführen, ist nicht nötig. Nur ein Moment sei noch ausdrücklich hervorgehoben, das später bedeutsam werden wird. Muß man von allem Psychischen auch sagen, daß es nur *einem* Individuum unmittelbar gegeben ist und ferner nicht den Raum erfüllt, während das Physische stets mehreren Individuen *gemeinsam* angehört und räumlich ausgedehnt erscheint, so stellt das Seelische sich doch von den Körpern in einer anderen Hinsicht als nicht verschieden dar. Jeder psychische Vorgang nämlich ist in der *Zeit*, d. h. er fängt einmal an, zu sein, dauert entweder kontinuierlich weiter oder wird unterbrochen und muß schließlich zu irgend einem Zeitpunkt sein Ende finden. Die Zeiterfüllung haftet, wie wir schon einmal hervorgehoben haben, jedem immanenten Wirklichen an, oder man wird wenigstens sagen dürfen, daß Vorgänge, die nicht in der angegebenen Weise zeitlich ablaufen, auch nicht zum Material der Psychologie als einer empirischen Wissenschaft vom wirklichen Seelenleben zu rechnen sind. Dementsprechend darf die Urteilspsychologie von dem Urteilen ebenfalls nur als von einem *zeitlichen Vorgang in einem individuellen Seelenleben* sprechen. Diese Bestimmung stellt ihren Begriff so weit klar, daß ihr Verhältnis zu einer erkenntnistheoretischen Behandlung des Urteils wenigstens nach einer Seite hin verstanden werden kann. Sollte sich zeigen, daß die Erkenntnistheorie selbst dort, wo sie das wirkliche erkennende Subjekt untersucht, es nicht *nur* mit Gebilden zu tun hat, die darin aufgehen, daß sie als *zeitliche* Realitäten in diesem oder jenem *individuellen* Seelenleben vorkommen, so muß sich schon hieraus ergeben, daß jene scheinbar selbstverständliche Behauptung, wir müßten Urteils*psychologie*

---

[1] Vgl. hierzu und dem Folgenden meine Abhandlung: Urteil und Urteilen, 1912. Logos, III, S. 230 ff. Weitere Ausführungen über das Psychische und seine psychologische Darstellung in meinen Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. S. 119 ff.

treiben, falls wir das urteilende Subjekt der Erkenntnis untersuchen wollen, nicht richtig zu sein braucht.

Vorläufig stellen wir dies fest. Wäre die gegenwärtig vorhandene Psychologie nichts als „reine“ Psychologie in dem angegebenen Sinne, und behandelte sie also nur zeitlich ablaufende psychische Vorgänge, dann hätte sie aus den früher dargelegten Gründen für die Erkenntnistheorie in der Tat gar keine Bedeutung. So war unsere Ablehnung einer Psychologie des Urteilens für unsere Zwecke gemeint, und sie bleibt selbstverständlich bestehen. Faktisch aber ist die Psychologie, wie sie heute vielfach getrieben wird, weit davon entfernt, reine Seinswissenschaft zu sein. Sie geht vielmehr über das Seiende hinaus, und zwar in einer Weise, daß sie Ergebnisse enthält, die auch wir bei der Behandlung des Transzendenzproblems benutzen können. Um den Grund dafür zu verstehen, führen wir eine einfache, aber nicht immer beachtete Unterscheidung ein. Man kann alle realen Objekte so unter zwei Gruppen bringen, daß diese Einteilung mit der in psychisches und physisches Sein zunächst wenigstens noch nichts zu tun hat. Es lassen sich erstens die Gegenstände lediglich mit Rücksicht auf das untersuchen, was sie für sich betrachtet sind, und wir werden dann auch bei ihrer Erforschung uns darauf beschränken, sie ihrem bloßen Dasein nach kennen zu lernen. Das haben wir soeben bei Feststellung der Aufgaben einer reinen Psychologie des Urteilens gesehen. Außerdem aber interessieren viele Wirklichkeiten uns auch mit Rücksicht auf etwas, das sie nicht für sich, sondern für etwas Anderes sind, oder wie wir noch genauer sagen können, für Anderes leisten. Ja, wir dürfen behaupten, daß die meisten physischen und psychischen Objekte ursprünglich dadurch allein für uns von Interesse werden, daß wir mit ihnen den Gedanken an eine Leistung verknüpfen, die über ihr bloßes Dasein hinausweist. Sie erhalten dadurch, wie wir sagen können, eine Bedeutung oder einen Sinn, der insofern nicht zu ihnen selbst gehört, als er nur mit Rücksicht auf das „Andere“ besteht, wofür sie etwas leisten, und von dem wir daher absehen müssen, falls wir ihr bloßes Dasein kennen lernen wollen. Tun wir das nicht, so werden die Begriffe, die wir bilden, an Unbestimmtheit leiden. Wir wissen dann nie genau, ob wir nur von dem Dasein eines Objektes sprechen, oder auch das Andere mit in Betracht ziehen, für das es etwas leistet, und wie weit daher Sinn oder Bedeutung mit in den Begriff ihres Daseins eingeht.

Dieser Unterschied zwischen *sinnfreiem Dasein* und *sinnvoller Leistung* ist um so wichtiger, als es Wissenschaften gibt, die sich prinzipiell darauf beschränken, das Dasein ihrer Objekte zu untersuchen. Von der modernen Physik z. B. gilt, daß dies Bestreben bei ihr ausschließlich maßgebend ist. Die Aufnahme von Sinn und Bedeutung der Dinge in die Begriffe würde den Physiker empfindlich stören. Doch stellen andererseits nicht alle Naturwissenschaften sich nur diese Aufgabe. Am deutlichsten zeigt das vielleicht die Biologie. Sie hat es, wenn sie Wissenschaft vom Lebendigen bleiben, also nicht in Chemie oder Physik übergehen will, mit den Organismen *als Organismen* zu tun, und schon dieser allgemeinste Begriff, der ihr Gebiet umgrenzt, ist kein reiner Daseinsbegriff mehr. Das Wort ,,Organon" würde seinen Sinn verlieren, wenn man nicht daran dächte, daß jedes Werkzeug ein Werkzeug für etwas Anderes ist und dadurch eine Bedeutung erhält, die nicht mit seinem bloßen Dasein zusammenfällt. Doch ist es andererseits nur der Gesichtspunkt der biologischen Betrachtung, der uns zwingt, bei der Erforschung der Organismen auch an die Leistung zu denken, durch welche ihre Bestandteile sich zu einer eigenartigen ,,Einheit" zusammenschließen. Ja, es besteht kein Grund, der die Naturwissenschaft hindern könnte, auch bei der Erforschung der Dinge, die wir Organismen nennen, von jeder Leistung abzusehen und sie so, freilich ohne daß sie dann noch *als* Organismen betrachtet werden, ihrem bloßen Dasein nach in die allgemeinen Zusammenhänge der physischen Welt einzuordnen.

Wir führen die Bedeutung des Unterschiedes von Daseins- und Leistungsbegriffen für die Körperwissenschaften im Allgemeinen und für die Biologie im Besonderen nicht weiter aus, sondern beschränken uns auf die *Psychologie*, die uns hier allein interessiert, und da kann man nun sagen, daß vielleicht *alle* Begriffe vom Psychischen ursprünglich Leistungsbegriffe sind. Unser Seelenleben wird stets von irgendwelchen Zwecken und damit von dem Gedanken an Leistungen beherrscht. Das Ganze schließt sich für uns zu einer Einheit zusammen, die man auch ,,organisch" nennen kann, und zwar nicht so sehr deswegen, weil hier eine Analogie mit den körperlichen Organismen vorliegt, als deswegen, weil umgekehrt der Begriff des Organischen im Leistungszusammenhange des Seelenlebens seinen *Ursprung* haben dürfte und sich erst von hier aus

auf Körper *überträgt*. Auch die *Unterschiede*, die wir zwischen den verschiedenen psychischen Vorgängen machen, sind ursprünglich wohl meist von der Verschiedenheit der Leistungen und der Bedeutung, die ihnen infolgedessen innewohnt, bedingt. Es wäre deshalb eine Wissenschaft vom Seelenleben möglich, deren ganze Struktur abhängig ist von der Eigenart und der Mannigfaltigkeit der Leistungen, die wir durch das seelische Leben vollzogen denken, und deren Ergebnisse dann nicht nur *Seinsfeststellungen*, sondern darüber hinausgehende *Sinnesdeutungen* enthalten würden.

Andererseits muß es aber auch hier erlaubt sein, von allen Leistungen zu abstrahieren und die seelische Realität ebenso auf ihr bloßes Dasein hin, also ohne Rücksicht auf Sinn und Bedeutung zu untersuchen, wie der Physiker die körperlichen Vorgänge erforscht. Man wird zum mindesten behaupten können, daß ein solcher Gedanke nicht weniger widersinnig ist als der Versuch, beim „organisch" genannten körperlichen Sein lediglich zu fragen, was da als Wirklichkeit abläuft. Gewiß würde durch eine solche reine Daseinslehre die ursprüngliche „Einheit", in der alles Seelenleben steht, verloren gehen, aber warum soll die Wissenschaft nicht die Aufgabe haben, diesen Zusammenhang mit vollem Bewußtsein im Interesse einer unbefangenen Daseinsfeststellung zu zerstören? Die Beziehung auf jenes „Andere", in dem allein Sinn und Bedeutung und damit die „Einheit" wurzelt, kann geradezu als unwissenschaftlich, weil als unvereinbar mit reiner Tatsachenfeststellung angesehen werden. Auch die Atomisierung, welche die mechanische Naturwissenschaft vornimmt, zerstört ja die unmittelbare Wirklichkeit der immanenten Objekte und darf trotzdem nicht als unberechtigt gelten.

Doch auch diese Gedanken verfolgen wir in ihrer Allgemeinheit nicht weiter. Mag man nämlich der reinen Daseinsbetrachtung in der allgemeinen Psychologie auch eine noch so große Rolle einräumen, so hat das Absehen von Leistung und Bedeutung doch seine Grenze, sobald gewisse *besondere* Gebiete des seelischen Lebens für sich untersucht werden, und zu diesen gehört zweifellos das *Urteilen*, das uns hier allein interessiert. Hebt man nämlich die Urteile dadurch als eine bestimmte „Klasse" der psychischen Vorgänge aus den übrigen seelischen Realitäten heraus, daß man sagt, sie allein seien *wahr* oder enthielten Erkenntnis, so hat man

sie damit von vorneherein als Leistungsbegriffe charakterisiert und ihnen einen Sinn beigelegt. Wahr, oder auch falsch, ist ein psychischer Vorgang nie seinem bloßen Dasein nach, sondern stets nur insofern, als er etwas für etwas Anderes, nämlich für die Erfassung einer unabhängig von ihm bestehenden Wahrheit bedeutet oder nicht bedeutet. Das Urteilen existiert als wahres Urteilen oder Erkennen nur in Akten des Meinens oder Verstehens, durch die etwas, das sie selbst nicht sind, als wahr gemeint oder verstanden wird, und besonders der Begriff des Urteilsaktes läßt sich nur schwer von dem Gedanken an diese Leistung für etwas Anderes loslösen. Eine Urteilspsychologie, die das Urteilen als das definiert, was wahr oder falsch sein kann, und es dann dementsprechend als theoretisch differentes Gebilde untersuchen will, ist daher nur in Gestalt einer Wissenschaft möglich, die mit Leistungsbegriffen arbeitet. Sie kann nicht absehen von dem logischen Sinn, der dem Urteilen mit Rücksicht auf seine Leistung innewohnt, und schon hieraus ergibt sich, daß die Psychologie des Urteilens, wenn sie von Denkakten handelt, die wahr oder falsch sein müssen, um überhaupt „Urteile" zu sein, mit Problemen zu tun hat, die eine Daseinswissenschaft nicht kennt, und die also über die „reine" Psychologie prinzipiell hinausführen.

Das soll wieder nicht heißen, daß der Psychologe überhaupt darauf verzichten müsse, einen Daseinsbegriff der Vorgänge zu bilden, die wir Urteile nennen. Hat er einmal durch den Leistungsbegriff des Urteilsaktes sein Gebiet abgesteckt, und will er dann nicht mehr fragen, was das als „Urteilen" bezeichnete psychische Sein zum Urteilen, d. h. zur Erkenntnis macht, oder welcher Sinn ihm mit Rücksicht auf seine Leistung für etwas Anderes innewohnt, so ist auch eine reine Daseinsfeststellung der wirklichen Vorgänge in den einzelnen Individuen, die zeitlich ablaufen, wenn sie urteilen, im Prinzip sehr wohl möglich. Sie kann besonders im Interesse einer allgemeinen Theorie des Seelenlebens geradezu als wissenschaftliche Notwendigkeit gelten, denn es wird niemals gelingen, die Urteilsakte restlos unter die allgemeinen psychologischen Begriffe zu bringen, solange man an ihnen noch das für wesentlich hält, wodurch sie die besondere Bedeutung als Urteilsleistungen besitzen. Dadurch heben sie sich ja von dem übrigen Seelenleben ab, ähnlich wie die Organismen von der übrigen körperlichen Wirklich-

keit. Nur muß, falls es zu klaren psychologischen Begriffen vom Urteilen kommen soll, ausdrücklich darauf geachtet werden, was an den wirklichen Vorgängen zu ihrem bloßen Dasein gehört, und was ihnen nur insofern zukommt, als sie Leistungen für das Erfassen des Wahren sind, d. h. es ist die „rein" psychologische Seinsfeststellung von der logischen Sinnesdeutung des Urteilsaktes aufs strengste zu scheiden. Jedenfalls hat das Urteil als wahres Urteil oder als Erkenntnis nicht nur ein Sein, sondern auch einen Sinn, und dieser fällt, worin er auch bestehen mag, nie mit dem psychischen Sein zusammen, welches das Urteilen als zeitlich ablaufender Vorgang in einem individuellen Seelenleben besitzt. So haben wir zwei prinzipiell verschiedene Bedeutungen des Wortes „Urteilen" festgestellt, und nur das, was die eine Bedeutung umfaßt, kann als Material einer „reinen" Psychologie gelten.

Doch genügt diese Scheidung in ihrer Allgemeinheit hier nicht. Soll es möglich sein, das Dasein des Urteilens genau von seinem Sinn zu trennen, so ist auch der Begriff des Sinnes näher zu bestimmen. Es gibt nämlich noch ein Gebilde, das man ebenfalls „Urteilssinn" nennen kann, das aber nicht den realen Urteilsakten auf Grund ihrer Leistung innewohnt, sondern unabhängig von ihnen besteht und vom Subjekt aus gesehen die „Leistung" nicht als Akt, sondern als Geleistetes darstellt. Wir müssen daher zwei Arten des Sinnes scheiden, die den beiden Bedeutungen des Wortes Leistung entsprechen [1], und wollen den einen (als Sinn des Aktes) den „subjektiven", den andern (als Sinn des geleisteten Objekts) den „objektiven" Sinn nennen. Wir können auch von immanentem und transzendentem Urteilssinn sprechen, doch soll der Begriff des Transzendenten vorläufig beiseite bleiben. Das Gebilde, welches wir bei dem objektiven Sinn im Auge haben, ist das, was man auch die „Wahrheit" des Urteils nennt, der für sich bestehende Urteilsgehalt, der nicht dem Urteilsakt des Subjekts immanent ist, sondern als Geleistetes von ihm losgelöst gedacht werden muß, und den wir alle gemeinsam als denselben meinen und verstehen, wo wir überhaupt urteilen oder etwas als wahr aussagen. Nur wenn wir auch das Wesen dieses objektiven „Urteilssinnes" so weit klar stellen, daß der prinzipielle Unterschied sowohl von den psychischen Vorgängen des Ur-

[1] Ueber die Zweideutigkeit der meisten Wörter auf „ung" vgl. meine Schrift: Zur Lehre von der Definition, 1888, 2. Aufl. 1915, S. 28 f.

teilens als auch von dem ihnen innewohnenden, *subjektiven* Sinn hervortritt, wird es möglich sein, genau zu bestimmen, was die Urteilslehre zur Lösung des Problems der Gegenständlichkeit des Erkennens beizutragen vermag.

Zur Klarlegung des Prinzips können wir uns auf ein Beispiel beschränken. Nehmen wir den Satz: 2 + 2 = 4, so leuchtet sofort ein: sein wahrer *Gehalt*, den wir *mit* den Urteilsakten meinen oder verstehen, ist *von* diesen psychischen Akten selbst prinzipiell *verschieden*. Daß eine Trennung von Akt und Gehalt notwendig oder auch nur möglich sei, ließe sich freilich bestreiten, wenn es sich um ein psychisches Sein wie z. B. das Schmerzgefühl handelte. Da könnte man sagen, der Akt des Fühlens falle mit dem gefühlten Schmerz zusammen, oder das Gefühlte gehe restlos in der Wirklichkeit des Fühlens auf. Für die Wirklichkeit des Urteilens dagegen und seinen wahren Gehalt trifft das unter keinen Umständen zu. Das Gemeinte oder Verstandene, also die objektive Leistung als das Geleistete, kann überhaupt nicht etwas „Psychisches" in der Bedeutung des Wortes sein, in der die Urteilsakte es sind. Wir brauchen, um dies, was manchem vielleicht heute noch fremdartig klingt, einzusehen, nur an die beiden Bestimmungen zu erinnern, die wir als allen psychischen Wirklichkeiten notwendig zukommend kennen gelernt haben. Sie sind erstens nur in je *einem* Individuum wirklich da, und sie verlaufen zweitens in der *Zeit*. Das aber, was wir als wahren Urteilsgehalt meinen oder verstehen, wenn wir sagen: 2 + 2 = 4, ist gerade nicht ein zeitlicher Bestandteil nur dieses oder jenes individuellen Seelenlebens. Es wird vielmehr von allen, die es verstehen oder meinen, als etwas Ueberindividuelles *gemeinsam* erlebt, d. h. es wird von den verschiedensten Individuen als *dasselbe* verstanden, falls es überhaupt so „verstanden" wird, wie es „gemeint" ist, und „dasselbe" kann zwar von mehreren Individuen durch mehrere Akte gemeint oder verstanden werden, aber nicht selbst in verschiedenen Individuen als psychische Realität mehrfach *vorkommen*, denn dann wäre es grade *nicht* „dasselbe". Sogar wenn man annehmen wollte, die wirklichen Urteilsakte seien bei allen Individuen, die den Urteilsgehalt meinen oder verstehen, einander genau *gleich*, was schwer zu beweisen sein dürfte, so wären sie darum trotzdem nicht *identisch*, denn auch mehrere genau *gleiche* psychische Akte bleiben notwendig *mehrere* und sind nie *ein*

und d e r s e l b e Akt. Schon aus diesem Grunde kann man den objektiven G e h a l t des Urteils, der gemeint oder verstanden wird, nicht zu den psychischen Wirklichkeiten rechnen, zu deren Wesen es gehört, nur in je einem Seelenleben vorhanden zu sein. Und dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir daran denken, daß der w a h r e Urteilsgehalt weder einen A n f a n g noch ein E n d e in der Zeit haben kann, wie alle realen Urteilsakte es haben müssen. Er gilt vielmehr z e i t l o s , wenn er überhaupt gilt oder wahr ist. Zeitlose psychische Realitäten aber gibt es ebensowenig wie solche, die nicht Bestandteile nur e i n e s individuellen Seelenlebens sind. Da endlich der Urteilsgehalt zu den K ö r p e r n , die, wie wir früher sahen, verschiedenen Individuen zwar g e m e i n s a m sind, aber ebenfalls in der Z e i t existieren, auch nicht gerechnet werden darf, so müssen wir uns, falls das Gebiet des „Wirklichen" durch die Einteilung in Psychisches und Physisches erschöpft sein soll, entschließen, das, was als Urteilsgehalt gemeint oder verstanden wird, u n w i r k l i c h zu nennen, und zwar handelt es sich bei diesem Unwirklichen nicht nur um eine F o r m , die wie jede Form, wenn sie isoliert wird, unwirklich ist [1], sondern es kann auch das i n h a l t l i c h e r f ü l l t e o b j e k t i v e S i n n g e b i l d e , das den Urteilsgehalt ausmacht, nicht wirklich sein. Trotzdem ist nicht daran zu zweifeln, daß es dieses Unwirkliche „gibt". Seinen Bestand setzt jeder implicite voraus, der von wahren Urteilsakten redet. Es kommt daher nur darauf an, die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf das eigenartige Reich des i r r e a l e n S i n n e s zu lenken und dann den objektiven Urteilsgehalt sowohl von den psychischen Akten des Urteilens als auch von dem ihnen innewohnenden oder subjektiven Urteilssinn scharf zu trennen.

Andererseits besteht zugleich eine Verbindung zwischen diesen d r e i Gebilden, die unter dem gemeinsamen Namen „Urteil" zusammengehen. Der unwirkliche objektive Gehalt wird v o n den wirklichen Akten gemeint oder verstanden, und damit kommen wir von neuem auf den i m m a n e n t e n oder s u b j e k t i v e n Urteilssinn zurück. Er beruht, wie wir jetzt sagen können, darauf, daß die realen psychischen Vorgänge etwas für das Erfassen des irrealen, nicht psychischen Gehalts leisten, oder: dieser objektive Gehalt ist das „Andere", das dem Akt des Urteilens subjektiven Sinn v e r l e i h t. Daraus ergibt sich noch genauer, inwiefern auch der i m m a n e n t e Ur-

[1] Vgl. oben S. 46 f.

teilssinn etwas prinzipiell Anderes ist als der psychische Vorgang des Urteilens. Auch sein Wesen läßt sich niemals durch psychologische Begriffe erfassen, ja auch er fällt vollständig aus dem Gebiet des psychischen Seins heraus und kann deshalb, obwohl er enger mit ihm verknüpft ist als der objektive Urteilsgehalt, trotzdem für sich betrachtet ebenfalls nicht mehr als wirkliches Seelenleben gelten, das nur in einem Individuum vorkommt und zeitlich abläuft. Er gehört als Sinn des Aktes in eine besondere Sphäre des Irrealen, die vom psychisch Seienden ebenso wie vom objektiv gültigen Gehalt des Urteils als ein eigentümliches unwirkliches Mittelreich zu trennen ist.

Sobald wir auf sein Wesen achten, das aus dieser Mittelstellung zwischen psychischem Akt und logischem Gehalt erhellen muß, begreifen wir zugleich, welche Bedeutung er für die subjektiv verfahrende Erkenntnistheorie besitzt. Haben wir ihn verstanden, dann können wir aus ihm Schlüsse auch auf den Gegenstand der Erkenntnis ziehen. Falls nämlich im Urteilsakt ein Erkennen vorliegt, besteht seine Leistung notwendig darin, daß er nicht allein den objektiven Gehalt, sondern zugleich den Gegenstand sich zu eigen macht, denn der Gehalt ist nur wahr oder objektiv, soweit er den Gegenstand selbst irgendwie mit einschließt. Daher muß der Leistungsbegriff des Urteilsaktes für die Erkenntnistheorie sogar von entscheidender Wichtigkeit werden, und völlig anders als mit der „reinen" Psychologie des Urteilens, die für das Problem der Transzendentalphilosophie nichts bedeutet, steht es demnach mit der Lehre vom immanenten Urteilssinn. Eine besondere Disziplin, die es sich zur Aufgabe macht, ihn mit Rücksicht auf das Andere zu deuten, wofür das psychische Urteilen etwas leistet, gibt es freilich nicht. Ebensowenig aber besteht bisher eine „reine" Psychologie des Urteilens. Man hat vielmehr, fast immer ohne sich dessen bewußt zu sein, nach dem Dasein wie nach der Leistung der psychischen Urteilsvorgänge zugleich gefragt und dabei unwillkürlich auch den objektiven Urteilsgehalt mit herangezogen, dessen der Urteilsakt sich bemächtigt. Ja, manche Psychologen denken gar nicht an die Scheidung dieser drei, nur mit dem gemeinsamen Namen „Urteil" bezeichneten Gebilde [1]. Besonders häufig wird bei der Seinsfeststellung des Urteilens

[1] Doch gibt es auch Ausnahmen. So kommt z. B. Marbe in seinen Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Urteil, 1901, S. 98, zu dem Ergebnis, daß die Psychologie die Fragen nicht entscheiden kann,

auch der ihm innewohnende subjektive Urteilssinn gedeutet und so miteinander vermengt, was von grundverschiedenem Wesen ist, ja zum Teil mit Psychologie als Seinswissenschaft gar nichts mehr zu tun hat. Das ist einer der Hauptgründe, warum die Psychologie des Urteilens sich in verworrenem Zustand befindet, und warum man sich besonders über ihr Verhältnis zur Philosophie nicht einigen kann. Selbstverständlich ist dies ein Nachteil nicht allein für die Psychologie, falls sie reine Seinswissenschaft sein will, sondern auch für die Erkenntnistheorie, falls die Psychologie beansprucht, als Seinswissenschaft das Erkennen mit Rücksicht auf seinen Sinn zu untersuchen, denn sie muß dann jede klare Problemstellung verhindern. Zugleich aber macht der Umstand, daß die Psychologie Leistungsbegriffe bildet und Sinnesdeutungen vollzieht, sie für unsere Zwecke wertvoll. Wir finden in ihr m e h r als „reine" Psychologie, und damit ist das festgestellt, was wir brauchen, um das Wesen des bei unserm subjektiven Verfahren einzuschlagenden Umwegs zu verstehen.

V.

U r t e i l e n u n d V o r s t e l l e n.

Nun kehren wir wieder zur Betrachtung des Urteilens selbst zurück und erinnern noch einmal an den Zusammenhang des Ganzen. Wir hatten die Frage gestellt, ob Erkennen bloßes Vorstellen ist, und gesehen: Erkennen ist immer Urteilen. Daran schloß sich die weitere Frage, worin das Urteilen besteht. Ist es nur ein vorstellungsmäßiger Vorgang, oder enthält es einen prinzipiell andern Faktor, und ist vielleicht gerade er das, was aus den Vorstellungen erst Erkenntnis macht? Die Antwort auf diese Frage führte uns scheinbar auf die Psychologie des Urteilens und damit auf eine prinzipielle Schwierigkeit: die Psychologie kann als Erfahrungswissenschaft für die Erkenntnistheorie nichts tun. Jetzt sehen wir: die „reine" Psychologie könnte es allerdings nicht. Aber die Psychologie, die mit Leistungsbegriffen und sinndeutenden Elementen durchsetzt ist, wird für unsere

die sich auf das Verhältnis des Urteils zu seinem Gegenstande beziehen: „Die Logik . . . wird sich daher künftig so unpsychologisch als möglich zu gestalten haben". Solche Aeußerungen sind besonders beachtenswert, wenn sie als Resultate einer psychologischen Untersuchung des Urteils auftreten, lassen aber zugleich den heftigen Widerstand, der von psychologischer Seite gegen die Trennung von Philosophie und Psychologie erhoben wird, als s a c h l i c h um so unbegründeter erscheinen.

Zwecke eventuell sehr wichtig. Wir nehmen daher mit Bewußtsein den Umweg über die Psychologie des Urteilens, in der Hoffnung, dabei nicht nur auf für uns gleichgültige, rein psychologische Feststellungen, sondern auch auf für uns lehrreiche Sinnesdeutungen des Urteilsaktes zu stoßen. Diese Hoffnung ist nicht unbegründet. Im Akt des Urteilens, der erkennt, haben wir von vorneherein einen Begriff, der kein reiner Daseins-, sondern ein Leistungsbegriff ist. Ja, nur wo eine Leistung vorliegt, dürfen wir von einem Akt des Urteilens sprechen.

Im Uebrigen jedoch nehmen wir hier das Wort Urteilsakt in der denkbar weitesten Bedeutung und lassen die Unterschiede, die man sonst in der Lehre vom Urteilen zu machen pflegt, unbeachtet. Es kommt nur auf den gemeinsamen Sinn aller der Denkakte an, auf welche die Prädikate wahr oder falsch angewendet werden können, und dabei dürfen wir von der Mannigfaltigkeit ihrer Leistungen im besonderen absehen. Die Humesche Trennung der Aussagen über relations of ideas von denen über matters of fact z. B., die Riehl[1] als Unterscheidung der „begrifflichen Sätze" von den eigentlichen Urteilen, und von Kries[2] mit glücklicherer Terminologie als die der „Beziehungs-" von den „Realurteilen" für die Logik und die Erkenntnistheorie verwertet haben, berücksichtigen wir hier, so wertvoll sie in einem andern Zusammenhang sein mag, nicht. Begriffliche Sätze, die wahr sein können, gehören ebenfalls zu dem, was wir als Urteile bezeichnen. Ja, es muß sich, wenn unser Problem gelöst sein soll, ergeben, daß der prinzipielle Gegensatz zwischen Urteilen, die „nur" die Beziehung unserer Vorstellungen betreffen, und denen, die etwas über die „Wirklichkeit" aussagen, unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten als ein ursprünglicher nicht vorhanden ist, sondern als ein abgeleiteter erst bei spezielleren Fragen eine Bedeutung gewinnen kann.

Vollends geht uns die ganze Mannigfaltigkeit des seelischen Seins, die beim Urteilen eventuell zu konstatieren ist, hier nichts an. Verschiedene psychische Vorgänge können dasselbe leisten für das, was außerhalb ihrer Wirklichkeit liegt, wie es umgekehrt denkbar ist, daß der psychologisch betrachtet gleiche psychische

---

[1] Beiträge zur Logik, 1892.

[2] Ueber Real- und Beziehungsurteile. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XVI, 3, 1892, S. 253 ff.

Vorgang unter verschiedenen Umständen verschiedene logische Bedeutungen besitzt. Wir haben nicht einmal Grund, ohne Prüfung anzunehmen, daß verschiedene Urteilsakte mit demselben immanenten Urteilssinn einander psychisch soweit ähnlich sind, daß sie unter denselben psychologischen Allgemeinbegriff gebracht und damit als gleich angesehen werden können, sondern es ist denkbar, daß es mehrere Gruppen von Urteilsvorgängen gibt, die bei identischem Sinn in psychologischer Hinsicht ein völlig verschiedenes Gepräge zeigen. Das wäre dann für die Gestaltung der Daseinspsychologie des Urteilens von entscheidender Bedeutung, während diese Unterschiede für uns kein Interesse haben. Es fallen eben überall logische Sinnesdeutung und psychologische Seinsfeststellung begrifflich auseinander.

Aber sie fallen nur begrifflich auseinander und sind faktisch in den meisten Untersuchungen über das Urteilen nicht getrennt. Deswegen müssen wir aus der Seinsfeststellung erst ausdrücklich herauslösen, was in ihr an Sinnesdeutung steckt. So können wir auch Ansichten, die äußerlich einen psychologischen Charakter tragen, nicht ignorieren, und wenn wir nun auf die Untersuchungen, die sich mit dem tatsächlichen Verlauf des Urteilens zu beschäftigen scheinen, einen Blick werfen, so interessiert uns in ihnen vor allem die Behauptung, daß überall da, wo es sich um wahr oder falsch handelt, es mit einem bloßen Beziehen, Ineinssetzen, Verknüpfen der Vorstellungen nicht getan ist, sondern daß im Urteilen zu den Vorstellungsverbindungen noch ein Element hinzutritt, das nicht als ein vorstellungsmäßiges angesehen werden kann.

Diese Behauptung, die wir jetzt eingehend darzustellen und zu prüfen haben, ist nicht etwa, wie besonders ihre Gegner zu glauben scheinen, die Erfindung einiger moderner Denker, sondern wie viele wichtige philosophische Einsichten uralt und immer von neuem gewürdigt. Sie findet sich, wenn wir von Aristoteles absehen, in voller Klarheit bereits bei den Stoikern, und auch bei Scholastikern kommt sie vor. Ebenso hat Descartes sich mit dem Urteilsproblem in diesem Sinne beschäftigt. Die Lehre darf daher auf keinen Fall als unerhörter Einfall der neuesten Zeit behandelt werden. Auch auf Fichte kann man hinweisen, bei dem sehr interessante und bisher nur wenig beachtete Ansätze zur Ueberwindung der heute vielfach noch herrschenden Urteilslehre zu finden sind [1]. Doch hat es für unsern Zusammen-

[1] Vgl. dazu meine Abhandlung: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. 1899, S. 8 f.

hang keinen Zweck, auf die früheren Vertreter der Theorie, daß Urteilen nicht nur Vorstellen ist, näher einzugehen. Wir beschränken uns auf die Lehren der neuesten Zeit und finden für die durchaus nicht neue, aber fast vergessene und jedenfalls in ihrer Tragweite nicht gewürdigte Ansicht den Nachweis bei mehreren Autoren geführt.

Ganz im allgemeinen läßt sich das, was wir meinen, an einem einfachen Beispiel so darstellen. Ich höre Musik oder reproduziere sie in der Erinnerung und suche mich ganz in sie zu versenken. Dann kann es vorkommen, daß durch einen langen Zeitraum hindurch Vorstellungen von Tönen in meinem Bewußtsein aufeinander folgen, ohne daß ich auch nur einmal das Urteil zu fällen brauche, daß das geschieht, und es versteht sich von selbst, daß die Töne ebensogut wahrgenommene wie bloß vorgestellte, in der Erinnerung reproduzierte Töne sein können. Andererseits aber vermag ich, wenn ich Töne höre oder in der Erinnerung vorstelle, zu jeder Zeit auch ein Urteil darüber zu bilden. Das bloße Hören von Tönen oder ihr Vorstellen und ein Urteilen über sie sind offenbar zwei völlig verschiedene Gebilde. Der Unterschied liegt jedoch nicht in den Vorstellungen oder in den gehörten Tönen selbst, so daß etwa beim Urteilen die Töne mit größerer Klarheit und Schärfe vorgestellt würden. Es kann beim Anhören eines Musikstückes oder bei seiner Reproduktion in der Erinnerung mein ganzes Streben darauf gerichtet sein, von den Tönen nicht das Geringste zu verlieren und sie möglichst scharf vorzustellen, und doch braucht dabei niemals ein Urteil über die gehörten oder vorgestellten Töne vorzukommen. Der Inhalt wird vielleicht sogar, wenn ich darüber urteile, an Klarheit und Schärfe eine Einbuße erleiden, weil meine Aufmerksamkeit dann zugleich auf den Akt des Urteilens und nicht nur auf die Vorstellungen oder die Töne gerichtet ist. Es läßt sich über unbestimmte und schwache Geräusche ebenso urteilen wie über starke, bestimmte und klare Töne, und jedenfalls kann ich, falls ich urteile, daß zwei Töne in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung aufeinander folgen, genau dieselben Töne und dieselbe Beziehung zwischen ihnen vorstellen, wie dann, wenn ich die Töne nur nacheinander höre oder in der Erinnerung reproduziere, ohne dabei zu urteilen, daß sie aufeinander folgen. Diese Ueberlegungen genügen, um zu zeigen, daß zu den bloß vorgestellten Tönen noch etwas hinzutreten muß, was aus dem Vorstellen erst ein Urteilen macht.

In der rein negativen Meinung, daß Vorstellen noch nicht Ur-

teilen sei, sind denn auch viele Denker miteinander einig. Doch ergibt sich die weitere Frage: worin besteht das den Vorstellungen gegenüber neue Element, welches den eigentlichen Urteils a k t bildet? Auch hierüber gehen die Meinungen nicht allzuweit auseinander, wo man überhaupt eingesehen hat, daß Urteilen nicht als Vorstellen verstanden werden kann, und auf die neueste Geschichte dieser Einsicht wollen wir einen Blick werfen, um uns das zum Bewußtsein zu bringen, was dann zur Lösung des Erkenntnisproblemes dienen soll.

Große Verdienste besitzt in dieser Hinsicht zweifellos Franz Brentano[1], der unsere Frage eingehend behandelt und deutlich gezeigt hat, daß Urteilen nicht Vorstellen ist. Doch sind die Einzelheiten seiner psychologischen Theorie für unser erkenntnistheoretisches Problem ohne Bedeutung, und seine Klassifikation der psychischen Phänomene ist als Ganzes sogar recht anfechtbar. Wir würden mit der Erörterung der hier aufzuwerfenden psychologischen Fragen uns allzuweit von dem Ziel entfernen, das wir im Auge haben. Wichtiger sind für uns die Urteilstheorien, die im Zusammenhang mit l o g i s c h e n Untersuchungen auftreten, trotzdem aber die Form einer Feststellung von Tatsachen haben, da sie den Unterschied von psychischem Sein und logischem Sinn nicht ausdrücklich machen, und die alle darauf hinauskommen, daß das Urteilen nicht als bloßes Vorstellen verstanden werden darf.

Sigwart[2] erkannte zuerst, daß in den n e g a t i v e n Urteilen es sich nicht um die vorgestellte Beziehung eines Subjekts zu einem verneinenden Prädikate handle, sondern daß die Verneinung in der Abweisung der „Zumutung" bestehe, Subjekt und Prädikat miteinander zu verknüpfen. Subjekt und Prädikat würden im verneinenden Urteil ganz in derselben Weise gedacht wie im positiven, jedes Urteil bestehe aus Subjekt, Prädikat und dem Gedanken ihrer Einheit. Im verneinenden Urteile komme zu diesen drei Elementen ein v i e r t e s hinzu, das „dem Versuche wehrt, jene Synthese als eine gültige zu vollziehen, dem ganzen Satze A ist B ihr Nein! entgegenhält". Diese Einsicht ist allerdings von Sigwart ausdrücklich auf das negative Urteil beschränkt worden. Im positiven soll es nach ihm kein dem Nein zu koordinierendes Ja, sondern nur die drei vorstellungsmäßigen

[1] Psychologie vom empirischen Standpunkt, I, 1874, S. 266 ff. und: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, 1911, S. 35 ff.

[2] Logik, I, 1873, 4. Aufl. 1911, S. 158 ff.

Elemente, Subjekt, Prädikat und Kopula geben. Insofern kann Sigwart nicht eigentlich als Vertreter der hier behandelten Ansicht gelten, aber es ist zweifellos, daß seine Untersuchungen über das negative Urteil sehr wichtige Vorarbeiten für die Urteilstheorie enthalten, die für uns in Frage kommt.

Einen Schritt weiter als Sigwart ging Lotze [1]. Nach ihm werden über die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zwei entgegengesetzte „Nebenurteile" gefällt, die entweder die Gültigkeit oder die Ungültigkeit dieser Beziehung aussagen. Hiermit ist auch für das positive Urteil das Vorhandensein eines Elementes behauptet, das zu der bloßen Vorstellungsbeziehung noch hinzukommt, und das nicht nur vorstellungsmäßiger Natur sein kann, weil, wenn das Nebenurteil wiederum nur eine vorgestellte Beziehung enthalten würde, ein neues Nebenurteil nötig wäre, um seine Gültigkeit auszusagen, und dadurch eine endlose Reihe von Nebenurteilen entstehen müßte. Allerdings sieht Lotze in der rein vorstellungsmäßigen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat noch den wesentlichen Bestandteil des Urteils, und insofern kann auch er noch nicht als Vertreter der hier in Frage kommenden Urteilstheorie betrachtet werden. Seine Darlegungen sind ebenso wie die von Sigwart mehr vorbereitender Art.

Erst Bergmann [2] behandelte Bejahung und Verneinung nicht als Nebenurteile, sondern als das „kritische Verhalten", das die bloß vorgestellte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat erst zum Urteilen macht. Und aus dieser Einsicht zog er die Konsequenz, daß das Urteil nicht lediglich als ein „theoretisches" Verhalten angesehen werden dürfe, sondern als „eine Aeußerung der Seele, an welcher ihre praktische Natur, das Begehrungsvermögen, beteiligt" sei. Indem so Bergmann das Urteil sehr weit von allem bloßen Vorstellen abrückte, ist er es eigentlich gewesen, der dem Gedanken, um den es sich hier handelt, in neuerer Zeit die Bahn gebrochen hat.

Die durchsichtigste und zugleich umfassendste Gestalt ist sodann dieser Auffassung des Urteils von Windelband [3] gegeben worden.

---

[1] System der Philosophie I, Logik, 1874, 2. Aufl. 1881, S. 61.

[2] Allgemeine Logik I 1879, Reine Logik S. 46. Ferner: Grundprobleme der Logik, 2. Auflage, 1895, S. 75 ff.

[3] Präludien, 1885, 4. Auf. I, S. 29 ff. Ferner: Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, 1884, Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, S. 169 ff. und: Vom System der Kategorien. 1900.

Er unterscheidet zwischen „Urteil" und „Beurteilung". Die Urteile sind die rein theoretischen Vorstellungsverbindungen, welche erst durch eine Beurteilung für wahr oder falsch erklärt werden. Jedes Urteil muß also eine Beurteilung sein, wenn Urteile das sein sollen, was wahr oder falsch ist. Soweit unser Denken auf Erkenntnis, d. h. auf Wahrheit gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urteile einer Beurteilung, die in der Bejahung, weil die Tendenz, wahr zu sein, selbstverständlich ist, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck findet, in der Verneinung auch sprachlich besonders bezeichnet wird. „Alle Sätze der Erkenntnis enthalten somit bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden wird."

Dieser Meinung haben sich dann noch verschiedene Psychologen und Logiker angeschlossen. Doch sei, da prinzipiell Neues von ihnen nicht zu Tage gefördert ist, nur noch Riehl [1] als erkenntnistheoretischer Realist unter denen genannt, die ebenfalls die Ansicht ausgesprochen haben, daß Urteilen nicht Vorstellen sei. „Sie" (d. h. die „Aussage"), sagt er, „erweist sich jenen geistigen Akten verwandt, die wir mit dem allgemeinen Namen der Beurteilung bezeichnen." „Der eigentliche Akt des Urteilens tritt zu der Vorstellung, über die er ergeht, hinzu." Kurz, wir sehen, die Lehre von der nicht-vorstellungsmäßigen Natur jedes Urteilsaktes wird von einer Reihe bedeutender und im übrigen weit voneinander abweichender Denker für richtig gehalten.

Zugleich aber tritt diese Lehre überall mehr oder weniger deutlich als eine These auf, die aussagt, was wirklich beim Urteilen geschieht, und als solche ist sie von andern Denkern auch entschieden bekämpft worden. Solange wir uns daher auf psychologischem Boden bewegen, können wir uns auf ein allgemein anerkanntes Ergebnis nicht stützen, und zu einer selbständigen Entscheidung der psychologischen Fragen würden wir nur auf Grund von systematisch angestellten empirischen Beobachtungen kommen, die zu konstatieren hätten, was wir faktisch tun, wenn wir urteilen. Von einem solchen rein psychologischen Unternehmen sehen wir hier jedoch schon aus dem Grunde ab, weil, wie es auch ausfallen möge, wir aus ihm zwar ersehen könnten, ob ein nicht vorstellungsmäßiges Element zum psychischen S e i n

[1] Beiträge zur Logik, 1892, S. 15 f.

des Urteilens gehört, die Beantwortung dieser Frage aber für unsern erkenntnistheoretischen Gedankengang, wie wir wissen, nicht von entscheidender Bedeutung sein darf. Wir wollen nicht wissen, was das Urteilen, rein psychologisch betrachtet, wirklich ist, oder als was es seinem Daseinsbegriffe nach bezeichnet werden muß, sondern uns interessiert nur, was es für die Erkenntnis leistet und bedeutet, oder welcher Sinn ihm innewohnt. Daher versuchen wir jetzt, ob wir nicht unabhängig von der Frage nach dem tatsächlichen Verlauf des Urteilens zu einer für unsern erkenntnistheoretischen Zweck genügenden Entscheidung gelangen können. Wir dürfen das um so eher hoffen, als schon die bisher verfolgten fremden Gedankengänge erkenntnistheoretische Argumente enthalten, die den Sinn des Urteilsaktes betreffen. Sie sind nur vermischt mit psychologischen Behauptungen über das Sein dieses Denkvorganges, da eben die Unterscheidung von Sein und Sinn nicht gemacht zu werden pflegt. Deshalb allein mußten wir, um an die trotzdem sehr wertvollen Untersuchungen anzuknüpfen, die psychologischen Fragen mit den erkenntnistheoretischen in eine engere Verbindung bringen, als sachlich notwendig gewesen wäre.

VI.

Frage und Antwort.

Jetzt aber lassen wir die psychologische Frage nach dem, was in den Individuen wirklich vorgeht, wenn sie urteilen, ganz beiseite und reflektieren nur auf das, was der Urteilsakt leistet, um so Klarheit über seinen erkenntnistheoretischen Sinn zu erhalten. Wir stellen mit andern Worten das Urteilen ausdrücklich unter den Gesichtspunkt, daß es ein theoretisch differentes, mit Rücksicht auf den Erkenntniszweck bedeutsames Gebilde ist, und fragen, welche Bestandteile es haben muß, um seinen Zweck erreichen zu können. Doch sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, daß es sich dabei nur um den subjektiven oder immanenten Sinn handelt, also nicht schon um das „objektive“ Gebilde, das von ihm losgelöst zu denken ist als „Wahrheit an sich“, und für das man ebenfalls den Ausdruck „Urteilssinn“ verwendet. Wir wollen auf dem subjektiven Wege vom Erkennen zum Gegenstand vordringen und können daher zunächst nur von der Leistung des erkennenden Subjekts oder von dem den Urteilsakten innewohnenden Sinn sprechen.

Am besten werden wir die Struktur dieses Sinnes verstehen, wenn wir das Urteilen als Antwort auf eine Frage betrachten. Psychologisch wäre das freilich falsch oder zum mindesten problematisch, denn eventuell ist zeitlich die Aussage früher als die Frage, und sicher gibt es viele Urteile, die tatsächlich nicht Antworten sind. Das ist für die Erkenntnistheorie jedoch nicht von Bedeutung, denn logisch geht, wenigstens für das forschende Individuum, die Problemstellung der Problemlösung voran, d. h. wo Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht wird, muß sie als Antwort auf eine Frage gesucht werden. Das können wir auch so ausdrücken: der Urteilsakt leistet nichts für die Erkenntnis, wenn er nicht auf eine Frage antwortet, worin er sonst immer bestehen mag, und das ist der für uns allein wichtige Punkt, da uns ja nur der Leistungsbegriff des Urteilsaktes interessiert. Daraus aber ergibt sich dann auch sogleich die gesuchte Einsicht in sein Wesen. Die Frage kann nämlich immer so formuliert werden, daß sie bereits alle vorstellungsmäßigen Bestandteile des Urteils enthält, welches auf sie antwortet. Es fehlt ihr dann also nichts anderes als die vom Urteilsakt erwartete Entscheidung, und diese muß stets entweder Ja oder Nein lauten, falls es überhaupt zum Urteilen und seiner Leistung kommen soll. Hiermit aber ist alles für uns Wesentliche klar. Dürfen wir in jedem Urteil, soweit sein Leistungsbegriff in Betracht gezogen wird, eine Antwort auf eine Frage sehen, so kann der eigentliche Urteilsakt nur eine Bejahung oder eine Verneinung bedeuten.

Auf diese Weise haben wir ein von dem psychologischen Tatbestand und dessen Feststellung durch die „reine" Psychologie völlig unabhängiges Ergebnis erhalten, das sich gar nicht auf den Seinsbegriff des Urteilens, sondern nur auf den jedem Urteil immanenten Sinn bezieht. Ob also im Urteilsakt stets eine wirkliche Bejahung oder Verneinung enthalten ist, darf jetzt als eine Angelegenheit von sekundärer Bedeutung angesehen werden. Ja, vielleicht läßt diese Frage eine allgemeine Entscheidung überhaupt nicht zu, und jedenfalls könnte es der Erkenntnistheorie gleichgültig sein, wenn alle Psychologen erklärten, daß sie auf Grund ihrer Beobachtungen beim Urteilen von einem Bejahen oder Verneinen oft gar nichts bemerken. Wir würden unbekümmert um diese quaestio facti doch daran festhalten, daß ein Urteil nur dann etwas für die Erkenntnis leistet, wenn es als Antwort auf eine Frage seinem Sinn nach eine Bejahung

oder Verneinung einschließt. Wir forschen allein nach der Berechtigung des Urteilens, Antworten auf Fragen zu geben oder Bejahungen und Verneinungen mit dem Anspruch auf Objektivität zu vollziehen, und etwas anderes als Bejahungen oder Verneinungen kommen daher für uns überhaupt nicht in Betracht, wo wir im erkenntnistheoretischen Zusammenhang von Urteilsakten reden.

So haben wir aus den Urteilstheorien, welche die Form einer Seinsfeststellung hatten, das für die Erkenntnistheorie wesentliche Moment herausgelöst, und mit den angegebenen Einschränkungen dürfen wir uns nun auf den Boden der hauptsächlich von Bergmann und Windelband erarbeiteten Urteilslehre stellen. Den Satz, daß jedes Urteil, das positive ebenso wie das negative, um seinem Sinne zu entsprechen, ein nicht-vorstellungsmäßiges Moment enthalten muß, können wir dann auch Sigwart gegenüber aufrecht erhalten, der mit seiner Lehre vom negativen Urteil in neuerer Zeit diesem Gedanken wieder die Bahn gebrochen hat. Ob psychologisch ein Unterschied zwischen dem verneinenden und dem positiven Urteil besteht, brauchen wir nicht mehr zu fragen. Ja, vielleicht ist sogar das positive neben dem negativen Urteil auch l o g i s c h das ursprüngliche. Aber gegen die Deutung seines immanenten Sinnes als den eines Bejahungsaktes wäre damit trotzdem nichts gesagt. In mancher Hinsicht können wir Sigwart freilich zustimmen. Wenn ich z. B. urteile: die Sonne scheint, so darf keine Rede davon sein, daß hier das Bewußtsein über die Gültigkeit, welches das Bejahen ausdrückt, dem bloßen Beziehen der Vorstellungen aufeinander zeitlich nachkommt. Doch folgt daraus ebenfalls nicht, daß in dem Sinn des positiven Urteilens überhaupt keine Bejahung neben den vorstellungsmäßigen Bestandteilen zu finden ist. Sie kann und muß in manchen Fällen mit den Vorstellungen des wirklichen Urteilens verschmolzen auftreten, und sie ist trotzdem in logischer Hinsicht als ein der Verneinung zu koordinierendes selbständiges Element des positiven Urteilssinnes zu betrachten.

Eines kann man jedenfalls mit Sicherheit behaupten. Jedes positive Urteil läßt sich, ohne daß man den Sinn des Urteilsaktes mit Rücksicht auf seine Leistung dadurch irgendwie verändert, so darstellen, daß eine Bejahung auch abgesondert von den vorstellungsmäßigen Bestandteilen deutlich sichtbar wird. Sigwart selbst gibt

die Möglichkeit einer solchen Umwandlung zu [1], und schon damit ist die Frage, soweit sie für uns in Betracht kommt, entschieden. Man braucht nur den Versuch zu machen, ein positives Urteil zu verneinen, z. B. am hellen Mittag zu fragen: scheint die Sonne wirklich? und sofort wird mit einer energischen Bejahung jeder Zweifel abgewehrt werden. Durch diese Bejahung aber, die nun ausdrücklich heraustritt, ist einerseits weder die Vorstellung des Scheinens, noch die der Sonne, noch die Beziehung beider aufeinander verändert worden, und es ist andererseits die Bejahung auch nicht als etwas prinzipiell Neues zu dem Urteils s i n n erst hinzugekommen, denn n u r als psychische Zustände oder mit Rücksicht auf ihr Sein angesehen sind die beiden Urteile: „die Sonne scheint", und: „j a die Sonne scheint", voneinander verschieden, logisch dagegen, d. h. auf das hin angesehen, worin der Sinn des Urteils besteht, oder wodurch der Akt sich der Wahrheit bemächtigt, sind sie völlig identisch: in beiden Fällen wird dasselbe geleistet, nämlich dasselbe bejaht.

Steckte die Bejahung als „viertes Element" nicht im Sinn auch der Urteile, in denen sie sprachlich nicht bezeichnet und psychologisch eventuell nicht zu konstatieren ist, so wäre ferner nicht einzusehen, wie die Frage, ob die Sonne scheint, von dem Urteil, daß sie scheint, unterschieden werden sollte. Die vorstellungsmäßigen Bestandteile sind ja in beiden Fällen dieselben, ja die Frage ist sogar bereits theoretisch different oder auf die Wahrheit bezogen. Trotzdem ist sie kein Urteil, das wahr sein kann, und der Grund dafür ist kein anderer als der, daß ihr eben die Bejahung fehlt. Sigwart sagt allerdings: ich kann nicht fragen, ob die Sonne scheint, und das ist in dem Sinne richtig, daß, wenn ich die Sonne sehe, ich p s y c h o l o g i s c h betrachtet nicht im Zustand der Ungewißheit sein werde. Wohl aber ist die Frage: „scheint die Sonne"? ein Gedanke, dessen Sinn ich als Forderung der noch fehlenden Antwort l o g i s c h verstehe, auch wenn die Sonne scheint, und in diesem theoretisch differenten Gebilde sind alle vorstellungsmäßigen Bestandteile des Urteils nicht nur begrifflich, sondern sogar faktisch von der hinzukommenden Bejahung getrennt. Wäre das nicht möglich, so würde die Frage: scheint die Sonne? die etwa ein Blinder an mich richtet, am hellen Tage für mich logisch unverständlich sein.

Allerdings haben wir beim Urteilen oft die Bejahung nicht als

[1] Die Impersonalien, 1888, S. 59.

einen isolierten Akt im Bewußtsein, aber es handelt sich ja hier nur um ihren Sinn, und der Sinn des Urteilsaktes läßt sich nicht in der Weise zeitlich verteilen wie psychische Realitäten. Auch steht es mit der Verneinung nicht anders. Sie kann ebenfalls zusammen mit den vorstellungsmäßigen Bestandteilen vorkommen, und im übrigen hat dieser Umstand für unsern Gedankengang weiter keine Bedeutung. Das allein ist wichtig: die Tatsache, daß häufig die Verneinung einem Bejahungsversuche zeitlich folgt, während die Bejahung in vielen Urteilen mit den vorstellungsmäßigen Bestandteilen zugleich auftritt, läßt es begreiflich erscheinen, warum der eigentümliche, von allem Vorstellen und dem, was Vorstellungen bedeuten, so verschiedene logische Sinn des Urteilens bei den negativen Urteilen deutlicher als bei den positiven h e r v o r t r i t t. Dies kann jedoch die Erkenntnistheorie, welche die Urteile unter dem Gesichtspunkte ihres logischen Sinnes und in ihrem Verhältnis zur Wahrheit betrachtet, gewiß nicht hindern, die Bejahung als ein nicht-vorstellungsmäßiges Element auch in jedem p o s i t i v e n Urteile anzuerkennen.

Gibt es aber neben Bejahung und Verneinung nicht vielleicht noch eine dritte Klasse von Urteilssinn, der weder bejahend noch verneinend ist, und in dem daher das nicht vorstellungsmäßige Element nicht nachzuweisen wäre? Lotze[1] hat die F r a g e der Bejahung und Verneinung koordinieren wollen, und das ist von dem Standpunkt aus, der in der bloß vorgestellten Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat das dem Urteil Wesentliche erblickt, nur folgerichtig. Die Frage enthält dieselben vorstellungsmäßigen Bestandteile wie das Urteil und ist außerdem sogar theoretisch different, da sie Erkenntnis oder Wahrheit sucht. Das bringt sie dem Urteil nahe, ja, wenn alle aus Subjekt, Prädikat und Kopula bestehenden und zugleich theoretisch differenten Gebilde schon Urteile wären, dann müßte in der Tat auch die Frage zu den Urteilen gerechnet werden. Aber da sie als bloße Frage weder wahr noch falsch sein kann, dürfen wir sie ihrem Sinne nach trotzdem nicht als ein Urteil betrachten, sondern müssen sie geradezu in einen Gegensatz zu ihm bringen. Nur Eines könnte dabei Bedenken erregen: gibt es nicht auch f a l s c h e Fragen? Wenn jemand z. B. wissen will, ob ein Gefühl gasförmig oder flüssig ist, so schließt die Frage doch den Irrtum ein, daß Psy-

---

[1] Logik, S. 61.

chisches physikalisch bestimmt werden könne, und insofern ist schon die Frage falsch zu nennen. Gewiß, sie schließt einen Irrtum ein, und ihre Verneinung ist daher selbstverständlich, aber die Frage selbst ist dennoch nicht falsch. Es wird vielmehr von dem Subjekt, das fragt, ein falsches bejahendes Urteil mit gemeint, oder seine Frage beruht auf einer falschen, für wahr gehaltenen Voraussetzung, und dadurch entsteht der Anschein, die Frage, aus der dieser Irrtum ersichtlich wird, dürfe für sich selber falsch heißen. Wir brauchen aber nur, um den Sinn der Frage festzustellen, das, was der Akt der Frage als Frage meint, von allem Mitgemeinten und als richtig Vorausgesetzten, also nicht Frageartigen, sondern Bejahten zu scheiden, und dann muß sofort klar werden, daß Fragen, die nichts als Fragen sind, ebensowenig falsch wie wahr sein können. So bleibt es dabei: die Frage ist kein Urteil. Es wird durch sie nie etwas erkannt, sondern Erkenntnis lediglich gefordert. Erst die Antwort, welche diese Forderung erfüllt und damit etwas für die Erkenntnis leistet, darf Urteil heißen, und diese Antwort muß stets ja oder nein lauten, falls die Frage so formuliert ist, daß sie bereits die vorstellungsmäßigen Elemente oder Subjekt, Prädikat und Kopula enthält.

Dagegen hat Windelband [1] gemeint, wenn jemand den Versuch gemacht, eine Frage zu beantworten, und einsehe, daß sie nicht entschieden werden könne, dann suspendiere er die Beurteilung, urteile aber doch, und zwar problematisch. Den Zustand, aus dem heraus ein solches problematisches Urteil gefällt wird, nennt Windelband „kritische Indifferenz" im Gegensatz zur „totalen Indifferenz" als dem Zustande, in dem wir uns den Vorstellungen gegenüber überhaupt nicht urteilend verhalten. In dieser Weise „kritisch indifferent" wäre z. B. die Behauptung, daß die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit weder bewiesen noch widerlegt werden könne. Gibt es also nicht doch Urteile ohne Bejahung oder Verneinung?

Es ist hier nicht der Ort, zu entscheiden, ob man gut tut, ein problematisches Verhalten in der angegebenen Bedeutung des Wortes ein Urteil über die tranzendente Wirklichkeit zu nennen. Wir brauchen nur festzustellen, daß kein „problematisches Urteil" gefällt werden kann, falls ihm nicht bejahende oder verneinende Urteile vorangegangen sind, von denen allein seine Wahrheit abhängt, und die es mit meint, wenn es vollzogen wird. Daß dies sich so verhält,

[1] Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, a. a. O., S. 185 ff.

zeigt schon der Ausdruck „kritische Indifferenz", der streng genommen eine contradictio in adjecto bedeutet. Total indifferent verhalte ich mich einer Vorstellungsbeziehung gegenüber, wenn ich Töne höre, ohne zu urteilen, daß sie aufeinander folgen. Kritisch aber, d. h. entscheidend, u n d indifferent mit Rücksicht auf d i e s e l b e Vorstellungsbeziehung, z. B. A-B, kann ein Urteil niemals sein. Der Frage gegenüber, ob das Subjekt A das Prädikat B habe, verhalte ich mich indifferent und zugleich kritisch nur in dem Sinn, daß ich die a n d e r e Frage, ob ich imstande bin, zu dem Problem A-B Stellung zu nehmen, n e g a t i v entscheide und deshalb über A-B überhaupt nicht urteile. Will man trotzdem diese Urteilsenthaltung ein problematisches Urteil nennen, so beruht sie doch stets, sobald sie den Anspruch macht, wahr zu sein, auf einer Bejahung oder Verneinung. Darauf allein aber kommt es hier an, wo wir feststellen, ob im Sinne jedes wahren Urteilsaktes der Sinn einer Bejahung oder einer Verneinung enthalten sein muß. Das „problematische Urteil" Windelbands leistet ja grade nichts für die Erkenntnis des A, dem gegenüber wir uns problematisch verhalten, und es kann daher nicht als ein Urteil über dies A in der Bedeutung des Worts bezeichnet werden, in der Bejahungen oder Verneinungen „Urteile" über das A wären, wenn sie ihm das Prädikat B beilegten oder absprächen. Jedenfalls dürfen wir behaupten, daß es nicht möglich ist, ein wahres Urteil zu fällen, ohne dabei auch zu bejahen oder zu verneinen, und daß allein von der Bejahung oder der Verneinung die Wahrheit der Erkenntnis abhängt.

Wir werden daher in dem logischen Sinne jedes Urteilsaktes die Bestandteile, die den Vorstellungen entsprechen, und die für sich noch logisch indifferent sind, oder die, selbst wenn sie in der logisch differenten Frage stehen, doch nichts für die Erkenntnis der Wahrheit leisten, auf das schärfste von den Bestandteilen trennen, die in der Antwort auf die Frage ihren Ausdruck finden. So sind z. B. in der Vorstellung: „die scheinende Sonne", in der Frage: „scheint die Sonne?" und in den Urteilen: „die Sonne scheint", und: „die Sonne scheint nicht", die vorstellungsmäßigen Bestandteile überall dieselben. Deshalb können sie für sich allein noch keine Wahrheit geben, denn die beiden ersten Gebilde, in denen sie doch auch vorkommen, sind nie wahr. Erst Bejahung oder Verneinung machen die Vorstellungsbeziehungen zu einem Gebilde, auf das sich die Begriffe wahr oder unwahr anwenden lassen. Der eigentliche Urteilsakt kann daher seinem

Sinne nach nur in einer Bejahung oder Verneinung und in keinem Dritten bestehen.

Ja, wir dürfen sogar noch mehr sagen. Jedes Urteil, das wirklich und ausdrücklich eine Antwort auf eine Frage gibt, wird nicht nur in seinem immanenten logischen Sinn, sondern auch in seinem psychischen Sein eine Bejahung oder Verneinung enthalten, und es muß sich endlich jedes Urteil auch sprachlich so formulieren lassen, daß diese Leistung in seinem Wortlaut unzweideutig zutage tritt. Solchen, wie wir sagen können, logisch voll entwickelten Urteilen gegenüber sind dann die Gebilde, in denen faktisch keine Bejahung oder Verneinung sich finden sollte, nur als unentwickelte Urteile oder als Abkürzungen anzusehen, die stellvertretend für die vollen Urteilsakte eintreten, und die wir hier nicht zu berücksichtigen brauchen, da sie nur ein psychologisches, kein erkenntnistheoretisches Interesse haben. Wir halten uns stets an Urteile, deren psychisches Sein und sprachliche Formulierung ihrem logischen Sinn mit Rücksicht auf Bejahung oder Verneinung genau entspricht, und in denen daher auch faktisch eine Bejahung oder eine Verneinung vorkommt. Auf diese Weise bleibt unser Gedankengang von allen psychologischen Streitfragen unabhängig, und doch gewinnen wir die Möglichkeit einer vereinfachten Darstellung. Wir brauchen nicht jedesmal ausdrücklich zu sagen, daß unter dem Urteilen nicht der psychische Vorgang, sondern lediglich der ihm innewohnende Sinn gemeint ist.

Dies also ist immer festzuhalten, falls die Ausführungen überzeugend sein sollen: das Urteilen kommt hier nur insofern in Betracht, als sein Akt eine Entscheidung über wahr oder falsch bedeutet. Zugleich führt uns dies auf noch eine andere Seite des Problems, die wir bisher absichtlich nicht berücksichtigt haben, weil sie sich erst nach der Einsicht in das Wesen des immanenten Urteilssinnes behandeln läßt: ist denn alles Erkennen und Wissen, wie wir bisher angenommen haben, in Wahrheit auch ein Urteilen? Den Urteilsakt wird man vielleicht, da sein Sinn stets der einer Entscheidung sein muß, als Bejahen oder Verneinen gelten lassen, aber gerade deswegen sich weigern, Wissen und Erkenntnis nur im Urteilen zu finden. Es soll, so hat man gesagt, auch urteilsfreies Erkennen geben. Ja, das Urteilen ist sogar in einen Gegensatz zu dem Gebilde gebracht worden, das im ursprünglichen und eigentlichen Sinn

des Wortes „Erkenntnis" sei. So meint schon Fries[1]: „Das Urteil wiederholt nur vor unserm Bewußtsein eine andere unmittelbare Erkenntnis, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntnis." Die hier und an vielen andern Stellen gemachte Unterscheidung von „unmittelbarer" und bloß mittelbarer Erkenntnis wird von den Anhängern von Fries bis auf den heutigen Tag verteidigt, und man hat im Zusammenhang damit geradezu von einer Verwechslung der Erkenntnis mit dem Urteil gesprochen.

Was ist hierzu zu sagen? Wollte Fries nur behaupten, daß nicht alle Urteile sich aus andern Urteilen a b l e i t e n lassen, so wäre seine Trennung der unmittelbaren von der mittelbaren Erkenntnis selbstverständlich berechtigt, und das schwebt ihm in der Tat bisweilen vor: es muß unmittelbare Erkenntnis in dem Sinne geben, daß sie nicht mehr durch andere Erkenntnis zu begründen ist, da ja sonst eine unendliche Reihe von Erkenntnissen entstünde. Hiergegen ist nichts einzuwenden. Will man aber deswegen das Urteilen überhaupt nicht als „unmittelbare" Erkenntnis gelten lassen, sondern diese schon in einem Gebilde finden, das v o r dem Urteilsakt liegt, und das das Urteilen nur „wiederholt", so kommt das entweder auf einen Wortstreit über „Urteil" hinaus, oder man vermengt, wie das für diese Richtung bezeichnend ist, logische und psychologische Gesichtspunkte. Nur wo eine p s y c h o l o g i s c h e V o r b e d i n g u n g für den realen Urteilsakt mit seinem l o g i s c h e n S i n n zusammengeworfen wird, kann man glauben, von einer „unmittelbaren Erkenntnis" im Unterschied vom bloß „wiederholenden Urteil" reden zu dürfen. Die eigentliche Erkenntnis nämlich wäre, falls es sich um unmittelbare Wirklichkeitserkenntnis handelt, dann die Wahrnehmung, und die muß ich selbstverständlich gemacht haben, ehe ich über sie urteile. Deswegen aber sollte man nicht darauf verfallen, eine Wahrnehmung als b l o ß e Wahrnehmung schon für E r k e n n t n i s zu halten. Um zu urteilen, daß ich Töne höre, muß ich gewiß die Töne gehört haben, ja nur das Hören, das selbst in der Tat noch kein Urteilen ist, kann mich veranlassen, das Urteil zu fällen. Darum aber darf man doch nicht meinen, daß das Hören der Töne schon wahr sei. Es kommt hier gar nicht auf die V e r a n l a s s u n g, sondern allein auf die E r k e n n t n i s s e l b s t an, und das bloße Hören oder Wahr-

[1] Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 1807, 2. Aufl. 1828, Bd. I, S. 340.

nehmen ist noch keine Erkenntnis, auch keine „unmittelbare". Ja, so wenig darf von einem „Wiederholen" des unmittelbar Wahrgenommenen beim Urteilen geredet werden, daß vielmehr zwischen dem Wahrnehmen als Anschauen oder Vorstellen einerseits und dem Urteilen als Bejahen andererseits die größte Kluft liegt, die es mit Rücksicht auf unser Problem geben kann. Der Schritt von der Wahrnehmung zum Wahrnehmungs urteil bedeutet den Schritt vom Atheoretischen ins Theoretische. „Erkenntnis" ist, wenn nicht alles in Verwirrung geraten soll, nur das zu nennen, was seinem Begriff nach Wahrheit oder Falschheit einschließt, und das Hören der Töne als bloße Wahrnehmung ist noch nicht einmal theoretisch different wie die Frage, also ganz gewiß weder wahr noch falsch. Deshalb wäre es geradezu widersinnig, an ihm klar machen zu wollen, was Erkenntnis sei [1]. Gewiß ist die Wahrnehmung „unmittelbarer" als das Wahrnehmungsurteil, aber die unmittelbarste Erkenntnis, die wir uns mit Rücksicht auf gehörte Töne denken können, besteht in dem Urteil, daß wir sie hören, und daran allein dürfen wir uns also halten, wenn wir den Begriff des Erkennens bilden wollen. Es bedeutet einen Mißbrauch der Sprache, das, was für sich noch nicht einmal theoretisch different sein kann, eine „Erkenntnis" zu nennen, welche das Urteil nur „wiederhole". Wahrnehmungen irgendwelcher Art haben wir in jeder Sekunde unseres wachen Lebens, ja sogar im Traume, und es wäre absurd zu sagen, daß sie als Wahrnehmungen alle bereits Erkenntnisse enthielten. Dann hörte das theoretische Verhalten bei keinem wahrnehmenden Wesen jemals auf, und vor dieser Konsequenz dürften auch die entschiedensten Anhänger der Lehre von der „unmittelbaren Erkenntnis" zurückschrecken.

Also, es bleibt dabei: solange ich nur wahrnehme, erkenne ich noch nicht, und zwar weder mittelbar noch unmittelbar. Aller-

---

[1] Wenn Lask, Lehre vom Urteil, 1912, S. 147 Anm. „Verdienste" von Fries erwähnt und dabei auch den Begriff der „unmittelbaren Erkenntnis" nennt, so meint er nicht diesen Begriff selbst, sondern andere Gedanken von Fries, die mit ihm im Zusammenhang stehen. Es handelt sich für Lask um eine Erkenntnis, die dem Gegensatz der Wahrheit und des Irrtums entrückt ist, und die Frage nach ihrer Möglichkeit fällt mit dem Problem, ob alles wirkliche Erkennen seinem Sinn nach als ein Urteilen und daher als ein Bejahen oder Verneinen aufgefaßt werden muß, nicht zusammen. Von der „Uebergegensätzlichkeit" der Wahrheit kann erst später die Rede sein. Vgl. im vierten Kapitel den letzten Abschnitt über das fraglose Ja.

dings steckt in der „Wahrnehmung", wie wir gezeigt haben [1], ein meist übersehenes Problem, aber erst dann, wenn es sich um Wahrnehmungserkenntnis handelt, und die ist eben immer m e h r als bloße Wahrnehmung. Sie enthält das bejahende U r t e i l , daß das Wahrgenommene e x i s t i e r t. Ehe ich nicht so geurteilt habe, liegt noch keine Erkenntnis vor, und daher muß auch die denkbar „unmittelbarste" Erkenntnis schon die Gestalt eines Urteils haben, in dessen Sinn stets eine Bejahung oder eine Verneinung steckt.

Am einleuchtendsten wird die Haltlosigkeit des Begriffs der urteilsfreien Erkenntnis, sobald wir auf den Zusammenhang hinweisen, der zwischen der Unterscheidung von Vorstellung und Bejahung einerseits und der früher gemachten Trennung von I n h a l t und F o r m andererseits besteht. Der Inhalt des Urteils kann nur in den vorstellungsmäßigen Bestandteilen enthalten sein und ist auch unter diesem Gesichtspunkt für sich noch nicht Erkenntnis. Der Akt der Bejahung fügt zu dem vorgestellten Inhalt nichts hinzu und nimmt ihm nichts, wo er entweder ganz fehlt oder durch einen Akt der Verneinung ersetzt wird. Eine Vorstellung im weitesten Sinn, eine Frage, eine Bejahung und eine Verneinung können deshalb i n h a l t l i c h miteinander übereinstimmen, und sie stehen doch zur Wahrheit oder Objektivität in einem prinzipiell andern Verhältnis. Die beiden ersten, die Vorstellung und die Frage, sind weder wahr noch falsch, obwohl die Frage im Unterschied von der Vorstellung theoretisch different ist, das dritte, die Bejahung, ist falsch, wenn das vierte, die Verneinung, wahr ist, und umgekehrt ist das vierte falsch, wenn dem dritten Wahrheit zukommt. Dies zeigt wieder, inwiefern der bloße Inhalt der Erkenntnis, also auch die Wahrnehmung, die urteilsfrei ist, für die Erkenntnistheorie allein noch nichts bedeutet. Wir wissen bereits: der Inhalt, den ich wahrnehme, ist in seiner Besonderheit ausschließlich Sache der Einzelwissenschaften, und wer nur auf ihn achtet, hat noch kein erkenntnistheoretisches Problem gesehen. Andererseits aber verstehen wir jetzt, wie die Bejahung, um von der Frage und von der Verneinung zu abstrahieren, zur F o r m in engster Beziehung steht. Freilich dürfen wir nicht sagen, daß sie mit ihr zusammenfällt. Das Gebiet der Form umfaßt mehr als das Gebiet der Bejahung, d. h. wenn auch aller Inhalt in den Vorstellungen stecken muß, so sind darum nicht umgekehrt alle vorstel-

---

[1] Vgl. oben S. 147.

lungsmäßigen Bestandteile des Urteils nur zu seinem Inhalt zu rechnen. Sie gehören zum Teil auch zur Form, wie wir später noch sehen werden. Hier ist das allein wichtig, daß die Form lediglich in Verbindung mit der Bejahung dem Urteilsakt Wahrheit verleihen und ihn so zum Erkennen machen kann, oder daß im positiven Urteil die Form, worin sie auch bestehen mag, stets Jaform sein muß. Das früher als Beispiel benutzte Urteil: „dies ist wirklich", besteht also, wie wir jetzt genauer sagen müssen, darin, daß diesem Inhalt die Form „Wirklichkeit" vom Urteilsakt bejahend zuerkannt wird. Der Inhalt ist dann das „Subjekt" des Urteils und die Form der Wirklichkeit das „Prädikat". Sie ist aber Prädikat nur im Verein mit der Bejahung. Wo diese fehlt, wird noch nichts „prädiziert", und die bloße „Beziehung" der Form auf den Inhalt oder das nur aus Subjekt, Prädikat und „Kopula" bestehende Gebilde darf deshalb weder Urteil noch Erkenntnis genannt werden. Wollen wir den Sinn der denkbar elementarsten und ursprünglichsten Wirklichkeitserkenntnis in einem Satz genau zum Ausdruck bringen, der sprachlich so wie der logische Sinn gegliedert ist, so müssen wir sagen: „dies ist (ja) wirklich". Darin ist dann jedes logisch wesentliche Element in der Struktur des Urteilsgefüges von Subjekt, Kopula, Bejahung und Prädikat mit einem besonderen Wort auch in derselben Reihenfolge bezeichnet [1], und daraus sehen wir von neuem, was von einer unmittelbaren Erkenntnis zu halten ist, die kein Urteil sein soll. Sie wäre ein „Subjekt" ohne Prädikat und Beziehung, ein Vor-

[1] Auf die Frage weshalb und inwiefern alle logischen „Subjekte" mit einem Inhalt, alle logischen „Prädikate" mit einer Form zusammenfallen, die dem Inhalt durch das Urteil beigelegt wird, und wie weit daher die logische Struktur des Urteils auch in dieser Hinsicht bisweilen nicht nur von der psychologischen des Aktes, sondern auch von der grammatikalischen des Satzes verschieden ist, gehe ich nicht ein, denn darauf kommt es hier nicht an. Den Grund habe ich in meiner Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins, 1911, Logos II, S. 47 f. kurz angegeben. Hier kann ich mich auf das einfache Wirklichkeitsurteil beschränken, bei dem es am leichtesten klar zu machen ist, worin das logische Subjekt-Prädikat-Verhältnis besteht, weil es sich hier am meisten mit der grammatikalischen Struktur des Satzes deckt. — Die erste eingehende und für die gesamte Logik eminent wichtige „metagrammatische Subjekt-Prädikats-Theorie" findet sich bei Lask, Die Lehre vom Urteil, 1912. S. 44—78 und S.113 f. Dort ist auch S. 72 f. Anmerkung auf die gelegentlichen und verstreuten Spuren dieser Lehre bei Schleiermacher und einigen andern Denkern hingewiesen, die bisher kaum Beachtung gefunden haben. — Hervorgehoben sei hier nur noch die Doppeldeutigkeit des Wortes „Subjekt", das im Gegensatz zu Prädikat selbstverständlich etwas

stellen des „blinden“ *Inhalts* ohne theoretische *Form*, also theoretisch nicht einmal different. Auch aus diesem Grunde bleibt es dabei, daß überall, wo es sich um wahr oder falsch handelt, ein Akt des Urteilens vorliegen muß, dessen Sinn als Antwort auf eine Frage und deshalb nur als Bejahung oder Verneinung zu verstehen ist. Eine noch unmittelbarere Wirklichkeitserkenntnis als die, daß etwas wirklich ist, läßt sich nicht denken, und schon deren Sinn besteht immer darin, daß wir einem wahrgenommenen Inhalt als dem „Subjekt“ die Form der Wirklichkeit als „Prädikat“ *bejahend* beilegen.

VII.

Das Erkennen als Anerkennen.

Die Untersuchung hat uns in Gebiete geführt, welche scheinbar von dem Ziele abliegen, dem wir zustreben. Doch nur scheinbar. Es war uns so lange nicht gelungen, einen Gegenstand der Erkenntnis zu finden, als wir dabei vom lediglich vorstellenden Subjekt ausgingen. Wir mußten dies, weil das theoretische Subjekt als das vorstellende gilt. Wie aber, wenn sich zeigen läßt, daß auch das rein erkennende Ich weit davon entfernt ist, nur vorzustellen? Wir sind jetzt in der Lage, diese Frage zu beantworten. Das Erkennen betrachten wir mit Rücksicht auf seinen Gegenstand, und das bedeutet so viel wie mit Rücksicht auf seine Wahrheit. Nur Urteile dürfen wahr heißen, das haben wir gesehen. Bloße Vorstellungen besitzen noch keine theoretische Bedeutung. Da Wahrheit demnach nie vom Vorstellen, sondern nur vom Urteilen erfaßt wird, ist auch vom Begriff des Erkennens der Begriff des Urteilens nicht loszulösen. Jede Erkenntnis beginnt mit Urteilen, schreitet in Urteilen fort und kann nur in Urteilen enden. Sie besteht also als wirkliche oder „aktuelle“ Erkenntnis allein aus Urteilsakten. Damit erweist sich das Erkennen als ein Vorgang, der niemals nur Vorstellen ist, sondern zu dessen logischem Wesen ein Bejahen oder Verneinen notwendig gehört. Ja, wir können geradezu sagen: der eigentliche Erkenntnis*akt* besteht im Bejahen oder Verneinen, oder das theoretische Subjekt ist mit Rücksicht auf seine Erkenntnisleistung und seinen theoretischen Sinn stets als ein

---

ganz anderes heißt als im Gegensatz zu *Objekt*. Dieser Uebelstand ist nicht zu beseitigen. Wir haben für das ὑποκείμενον des Aristoteles und das subjectum der Scholastik keinen andern Ausdruck als den für das Ich-Subjekt, das gerade kein bloßes „subjectum“ ist.

bejahendes oder verneinendes Subjekt zu deuten. Wir müssen jetzt versuchen, die Konsequenzen hieraus für den Begriff des Erkennens und seines Gegenstandes zu ziehen, und wollen zunächst verstehen, welche Stellung die Erkenntnis zu anderen Akten und Leistungen des Menschen einnimmt.

Es wäre selbstverständlich Aufgabe der Psychologie, das Verhältnis des wirklichen Bejahens und Verneinens zu den übrigen Bestandteilen des Seelenlebens allseitig festzustellen, und wir schicken daher, um unsere Untersuchung wieder von allen psychologischen Theorien unabhängig zu machen, die den hier allein gemeinten Unterschied von Urteilen und Vorstellen in Frage stellen könnten, einen Vorbehalt voraus. Wird das bejahende oder verneinende Erkennen als ein seinem Sinn nach nicht-vorstellungsmäßiges Verhalten bezeichnet, so soll das nicht heißen, daß wir darin etwa mit Brentano [1] eine andere Art der p s y c h i s c h e n Beziehung des Subjekts zum Objekt sehen, als sie im Vorstellen zu finden ist. Diese Behauptung wäre für uns viel zu voraussetzungsvoll. Möglicherweise unterscheidet das Erkennen als psychisches Sein sich vom Vorstellen nur dadurch, daß in ihm, ebenso wie wir das schon für das Wollen bemerkten, Elemente enthalten sind, die zwar nicht ausdrücklich von allen als vorstellungsmäßig aufgefaßt werden, sich einer genaueren psychologischen Analyse aber doch als vorstellungsmäßig ergeben. Eventuell bestehen diese Elemente, um an neuere Theorien zu erinnern [2], aus Spannungsempfindungen in unsern Muskeln, die nur dem ungeübten Beobachter nicht als das, was sie wirklich sind, erscheinen. Ja, jede Psychologie, die rein sensualistisch sein will, wird zeigen müssen, daß auch das bejahende oder verneinende Erkennen, als psychischer Vorgang betrachtet, nichts anderes als ein Empfindungskomplex ist. Aber sie wird das dann auch von unsern Willensakten nachweisen wollen, und daher brauchen wir uns um diese Theorien hier nicht zu kümmern, wo wir nur untersuchen, wohin das Erkennen seiner Leistung nach gehört, falls wir überhaupt Gebilde, deren Sinn ein t e i l n a h m l o s betrachtendes Verhalten ist, von solchen unterscheiden, bei denen wir an einem Bewußtseinsinhalt A n t e i l n e h m e n oder — vorsichtiger ausgedrückt — Anteil zu nehmen scheinen. Wir wollen wieder lediglich eine S i n n e s d e u t u n g des Erkennens

[1] Vgl. Psychologie vom empirischen Standpunkt I, 1874, S. 266 ff.

[2] Vgl. M ü n s t e r b e r g, Beiträge zur experimentellen Psychologie, Heft 3, 1890, S. 30, 111 f. u. a.

geben, die auch eine rein sensualistische Theorie nicht bestreiten kann, ja die von *allen* Theorien über die letzten Elemente und die faktische Struktur des Seelenlebens völlig unabhängig ist.

Dann können wir dies sagen. So oft wir wollen, besteht der Sinn unseres Verhaltens darin, daß wir entweder etwas begehren oder verabscheuen, d. h. es handelt sich dabei stets um ein Entweder-Oder, um ein *alternatives Stellungnehmen*, wovon nichts zu finden ist, wenn wir nur vorstellen. Aus den vorangegangenen Ausführungen aber ergibt sich, daß dies Entweder-Oder auch beim Urteilen vorliegt, das seinen logischen Sinn im ausdrücklichen Bejahen oder Verneinen voll entwickelt hat. Der Urteilsakt geht demnach mit Rücksicht auf seine Leistung nie in einem teilnahmlosen *Betrachten* auf, sondern es kommt in dem Bejahen oder Verneinen ein *Billigen* oder ein *Mißbilligen*, oder wie wir, um den entscheidenden Punkt sofort hervorzuheben, sagen können, ein alternatives Stellungnehmen zu einem *Werte* zum Ausdruck, und zwar wollen wir damit nicht etwa nur sagen, daß wir dem vollzogenen wahren Urteil einen Wert, dem falschen einen Unwert beilegen, denn das ist selbstverständlich und würde für unsern Zusammenhang wenig bedeuten, sondern wir meinen, daß der *Urteilsakt selbst* als Bejahen oder Verneinen seinem Sinn nach dem Stellungnehmen zu einem Wert oder Unwert gleichgesetzt werden muß. Nur Werten und Unwerten gegenüber ist das alternative Verhalten des Wollens möglich, und mit dem Urteilen, das ebenfalls immer ein alternatives Verhalten oder eine Entscheidung darstellt, *kann* es daher nicht anders stehen. So wird der Urteilsakt mit Rücksicht auf seinen Sinn positiv von allem bloßen Vorstellen und dessen Leistungen getrennt. Solange Vorstellungen nur vorgestellt werden, kommen und gehen sie, ohne daß wir uns um sie kümmern. Aber, wie wir etwas entweder begehren oder verabscheuen, wenn wir wollen, so stimmen wir einem Etwas entweder zu oder weisen es ab, wenn wir urteilen. Das Stellungnehmen zu Werten ist so mit dem Sinn jeder Urteilsleistung notwendig verknüpft, und das ist hier, wo es sich um den Platz des Erkennens im Gesamtleben des Menschen handelt, von entscheidender Bedeutung. Während nämlich die geläufige Ansicht im Denken und Erkennen das Vorstellen und Urteilen als „kontemplatives“ Verhalten in eine Gruppe zusammenfaßt und dem „aktiven“ Wollen entgegensetzt, meinen wir, daß falls mit

Rücksicht auf die Verschiedenheit der Leistung und des Sinnes, den unser Verhalten gegenüber Bewußtseinsinhalten hat, eine Einteilung überhaupt gemacht werden soll, das Vorstellen in die eine Klasse und das bejahende oder verneinende Urteilen mit dem Wollen als zusammengehörig in die andere Klasse gebracht werden muß, so sehr es sich in mancher Hinsicht auch von allem Wollen unterscheiden mag. Es steckt im Urteilsakt, und zwar als das für den Ausdruck seines logischen oder theoretischen Sinnes Wesentliche, um mit Bergmann zu reden, in der Tat ein „praktisches" Verhalten, das im wahren Bejahen einen Wert billigt oder anerkennt und im wahren Verneinen einen Unwert mißbilligt oder verwirft.

Weil nun, was für das Urteilen gilt, für alles Erkennen ebenfalls gelten muß, insofern der Sinn des Erkenntnisaktes stets mit dem eines Urteilsaktes zusammenfällt, so ergibt sich aus der aufgezeigten Verwandtschaft, die das Urteilen mit dem Wollen hat, daß es sich auch beim Sinn des Erkennens oder der rein theoretischen „Kontemplation" um ein Stellungnehmen zu einem Werte handeln muß, und zwar bedeutet das wiederum nicht, daß wir eine wahre Erkenntnis für wertvoll, einen Irrtum für wertfeindlich halten, denn das brauchte nicht erst bewiesen zu werden und gäbe auch keine Einsicht in das logische Wesen des Erkenntnisaktes, sondern wir wollen damit sagen, daß *das Erkennen selbst mit Rücksicht auf seine Leistung nur als ein Werten zu deuten ist*.

Wer verstanden hat, was wir meinen, wird den Grund für diese von der üblichen Ansicht sehr abweichende Behauptung den vorangegangenen Ausführungen leicht entnehmen. Nur Werten gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens oder Mißbilligens einen Sinn. Was ich anerkennend bejahe, *kann* ich nur um seines Wertes willen bejahen, was ich verwerfend verneine, *muß* ich um seines Unwertes willen verneinen, genau ebenso, wie ich etwas nur um seines Wertes willen begehre und es nur um seines Unwertes willen verabscheue. Die Worte Bejahen und Verneinen, mit denen wir die theoretischen Erkenntnisakte bezeichnen, haben gar keinen angebbaren Sinn mehr, wenn sie nicht ein Werten bedeuten. Die strenge Scheidung zwischen dem „theoretischen" oder „kontemplativen" Verhalten des Erkennens auf der einen Seite und dem „praktischen" Verhalten des Wollens auf der anderen Seite besteht darum zwar gewiß nicht

etwa zu Unrecht, aber sie ist mit Rücksicht auf den Sinn der Gebilde, soweit das Stellungnehmen zu einem Wert in Frage kommt, in der Weise, wie sie gewöhnlich vollzogen wird, nicht mehr aufrecht zu erhalten. So fremdartig es auch zunächst klingen mag, daß alles Erkennen, also jede theoretische Kontemplation, die Vielen als reines „Schauen" gilt, in Wahrheit als ein alternatives Verhalten und Stellungnehmen zu Wert oder Unwert verstanden werden muß, so ist diese Deutung doch nur die unbezweifelbare Konsequenz der ausführlich gerechtfertigten Lehre, daß zu dem Inhalt der Vorstellungen, die wir beim Erkennen haben, stets eine anerkennende Bejahung oder eine verwerfende Verneinung hinzutritt, die dem Inhalt erst die theoretische Form verleiht. Dies Werten darf nicht fehlen, falls eine Erkenntnis, d. h. etwas, das wahr oder falsch sein kann, zustande kommen soll, ja das Werten hat, weil es dem Inhalt erst die Form gibt, als der eigentliche Erkenntnisakt zu gelten. So wird deutlich, welche Tragweite die dargestellte Ansicht vom Sinn des Urteilens für den Begriff des Erkennens besitzt.

Daß unsere Einsicht unabhängig von allen psychologischen Theorien gilt, brauchen wir nicht mehr ausdrücklich zu zeigen. Doch sei darauf noch hingewiesen, wie wenig sie auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht voraussetzt. Das „praktische" Moment im Erkennen, das es von allem bloßen Vorstellen prinzipiell trennt, muß nämlich sogar von dem zugegeben werden, der die Erkenntnis in der abbildenden Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem immanenten oder transzendenten Urbild findet. Er kann, wie wir wissen, nicht behaupten, daß diese Uebereinstimmung selber nur in der Weise vorgestellt werde wie die Vorstellung, die mit dem Urbild übereinstimmt, und daß daher schon in dem bloßen Vorstellen eine Erkenntnis enthalten sei. Auch er darf nur dann meinen, erkannt zu haben, wenn von ihm der Urteilsakt vollzogen ist, der die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Urbild konstatiert, da er sich sonst noch gar nicht theoretisch different verhält, und dieses Konstatieren, ohne das weder die transzendente noch die immanente Abbildtheorie auskommt, ist wie alles positive Urteilen ein Bejahen. Selbst wenn also die zu erkennenden Dinge zum Vergleich herangezogen werden könnten mit den Vorstellungen, in denen wir angeblich schon ihre Erkenntnis besitzen, würde das Erkennen seinem logischen Sinn nach doch immer bejahend anerkennen oder verneinend

verwerfen. Auch das Urteil, welches aussagt, daß die „Gegenstände“ mit den Vorstellungen übereinstimmen, schlösse in seiner Bejahung ebenfalls das Anerkennen eines Wertes ein. Ja, wir können noch mehr sagen. Wir zeigten früher [1], daß, solange man das Erkennen als bloßes Vorstellen auffaßt, nur das Verhältnis zweier Objekte zueinander in Betracht gezogen wird, und daß schon deswegen damit kein brauchbarer Erkenntnisbegriff gewonnen ist, weil in ihm das erkennende Subjekt noch gar nicht vorkommt. Selbst wenn die Erkenntnis in der Uebereinstimmung einer abbildenden Vorstellung mit ihrem Urbild bestünde, müßte immer erst ein Subjekt hinzutreten, das diese Uebereinstimmung konstatiert. Jetzt verstehen wir vollständig, was das positiv bedeutet. Erst mit dem bejahenden, Stellung nehmenden, *wertenden* Subjekt tritt ein *Subjekt* des Erkennens auf, das diesen Namen verdient, und das Subjekt darf, falls es zu irgend einem „Erkennen“ kommen soll, ebensowenig fehlen wie der davon unabhängige Gegenstand. Erst in dem Anerkennen eines Wertes haben wir den Akt zu sehen, den das Subjekt vollziehen muß, um den Gegenstand, worin er auch bestehen mag, in seinen Besitz zu bringen. Vorstellungen mit ihrem bloß vorgestellten Inhalt sind dem Wesen ihrer Leistung nach niemals schon *theoretische Subjektakte*. Nur wertenden Bejahungen kommt dieser Sinn zu.

So ist unser Ergebnis nicht allein von jeder psychologischen Theorie und von allen Ansichten über ein transzendentes Sein frei gemacht, sondern wir dürfen auch sagen: auf welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt man sonst stehen mag, dies Eine bleibt stets sicher: der Erkenntnisakt des Subjekts kann mit Rücksicht auf seine theoretische Leistung nur die Anerkennung eines Wertes sein, und es folgt geradezu: *Erkennen ist seinem logischen Sinn nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten*, während *Irren* dementsprechend als *Verwerfen von Werten und als Anerkennen von Unwerten* verstanden werden muß. Das konnte übersehen werden, solange man das Urteilen für ein bloßes Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen hielt oder die theoretische Kontemplation einem Schauen gleichsetzte und nicht darauf achtete, daß der logische Kern des theoretischen Urteilsaktes sich überall als Bejahen oder Verneinen darstellt.

---

[1] Vgl. oben S. 138.

Um das Charakteristische unseres Erkenntnisbegriffs hervorzuheben, grenzen wir ihn noch ausdrücklich gegen Begriffe ab, mit denen er nicht verwechselt werden darf, und weisen zunächst noch einmal auf die Gedanken hin, mit denen Dilthey die Frage nach der Realität der „Außenwelt" zu lösen versucht hat [1]. Er verlangt, wie wir wissen, daß bei diesem Problem nicht von einem rein vorstellenden Bewußtsein ausgegangen werden soll, und er hat auch an einer anderen Stelle [2] ganz im allgemeinen der Erkenntnistheorie vorgeworfen, daß sie die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. Diesem Vorwurf stimmen wir jetzt in einer Hinsicht unbedingt zu: Erkennen ist in der Tat nicht Vorstellen. Aber in dem Gedanken allein liegt bei Dilthey nicht der Schwerpunkt. Ja, das meint er eigentlich gar nicht. Er will den theoretischen Menschen nicht isoliert betrachten, und das können wir noch immer nicht zugeben, daß nicht bloß der erkennende, sondern der ganze Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte der Untersuchung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde gelegt werden müsse. Es mag zwar dagegen nichts einzuwenden sein, solange es sich um die psychologische Genesis dieser Begriffe handelt. Damit aber haben wir es hier nicht zu tun. In der Erkenntnistheorie kommt der Begriff des Erkennens und die Objektivität seiner Leistungen in Frage, und da ist es notwendig, das erkennende Subjekt begrifflich zu isolieren. Es schadet nichts, wenn dann in seinen Adern nicht „wirkliches Blut", sondern nur „der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit" rinnt. Wir wollen ja lediglich das Wesen des theoretischen Denkens und seine Fähigkeit zur Objektivität verstehen. Also nicht in der einseitig intellektualistischen Auffassung, wie Dilthey meint, sondern in der falschen Auffassung des Intellekts liegt der Fehler, und diese wird im Grunde von Dilthey noch geteilt. Nirgends ist bei ihm deutlich geworden, daß die theoretische Vernunft, die logische Denktätigkeit oder das Erkennen selbst, auch wenn es völlig gesondert vom übrigen Seelenleben betrachtet wird, weit davon entfernt ist, nur Vorstellen zu sein, daß vielmehr auch das isoliert gedachte reine Erkennen seinem logischen Sinn nach ein Stellungnehmen zu einem Werte ist.

Wir bleiben also in der Erkenntnistheorie beim theoretischen

---

[1] Vgl. oben S. 96 ff.

[2] Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883, Vorrede S. XVII.

Verhalten des Subjekts, um so eine Theorie der Theorie zu gewinnen, und damit dies klar wird, ist auch die Terminologie Bergmanns, die wir benutzt haben, noch vor einem Mißverständnis zu schützen. Wenn er sagt, daß das Urteil nicht lediglich als ein theoretisches Verhalten angesehen werden dürfe, sondern als Aeußerung der Seele, an welcher ihre praktische Natur, das Begehrungsvermögen beteiligt sei, so darf unter „theoretischem Verhalten" nur noch das Vorstellen, aber nicht mehr das Erkennen verstanden werden, d. h. es kommt darauf an, den üblichen Begriff des „theoretischen Verhaltens" zu beseitigen, weil gerade er noch kein spezifisch theoretischer Begriff ist, und ihn durch den richtigen Begriff des theoretischen Verhaltens zu ersetzen, nach dem auch das rein theoretische Erkennen ein Stellungnehmen zu Werten bedeutet und deshalb zu dem gehört, was man sonst „praktisch" zu nennen sich gewöhnt hat. Der Unterschied zwischen theoretischem und praktischem, kontemplativem und aktivem Verhalten wird dadurch in keiner Weise angetastet oder verwischt. Nur das gilt es, zu zeigen, daß beide trotz aller Gegensätzlichkeit auch etwas gemeinsam haben, was bisher übersehen wurde, weil man es ausschließlich zum praktischen Verhalten rechnete. Diese Einsicht in das Wesen des Erkennens läßt sich dann am besten mit Verwendung der alten Terminologie klar machen, so daß das Ergebnis zunächst paradox klingt: auch das Theoretische enthält Praktisches. Der Sinn dieses Satzes aber darf nur der sein: auch das Urteilen, also auch das rein theoretische Verhalten, ist nicht reines Vorstellen, sondern schließt jenes Stellungnehmen zu einem Werte ein, wovon man bisher irrtümlich annahm, daß es nur dem praktischen Verhalten eigentümlich sei.

Wie trotzdem das richtig verstandene theoretische Verhalten sich vom praktischen prinzipiell unterscheidet, ist eine andere Frage. Zunächst sollen beide als Arten des Stellungnehmens zu Werten begriffen und damit die falsche Auffassung des Erkennens als eines bloßen Vorstellens möglichst gründlich beseitigt werden. Im übrigen bleibt auch das Urteilen insofern „rein theoretisch", als es nur wahr sein will und nichts anderes als Erkenntnis enthalten darf. Dies also ist die Hauptsache: wir sind gewöhnt, nur im außertheoretischen Leben Wertungen zu finden. Das müssen wir uns abgewöhnen und Wertungen auch innerhalb des rein theoretischen Gebietes als unentbehrlich und zum Wesen der Sache gehörig konstatieren.

Schließlich sei noch einem Irrtum vorgebeugt, der sich an Windelbands Begriff der „Beurteilung" knüpfen kann. Jedes Urteil, sagten wir, ist eine Beurteilung oder eine Wertung. Das darf nicht heißen, daß jedes Urteil zu den sogenannten „Werturteilen" gehört. Wir haben es im Gegenteil bei unserer Fragestellung nur mit S e i n s - u r t e i l e n zu tun, da wir uns ja auf das Problem der Wirklichkeitserkenntnis beschränken, und wir wollen gerade das reine Seinsurteil als Anerkennung von Werten oder als Wertung verstehen. Der Sinn von Sätzen wie z. B.: dieser Geruch ist angenehm, oder: dieses Bild ist schön, oder: dieser Wille ist sittlich, bleibt deshalb hier außer Betracht, denn wenn diese Sätze auch gewiß theoretische Urteile sind, insofern sie den Anspruch auf Wahrheit erheben, so liegen sie trotzdem insofern nicht n u r in der theoretischen Sphäre, als sie zugleich hedonische, ästhetische oder ethische Werte enthalten und sich daher auch als hedonische, ästhetische oder ethische „Beurteilungen" bezeichnen lassen. Ihre theoretische Geltung oder Objektivität kann man bezweifeln und sagen, daß in ihnen überhaupt keine „Wahrheit" in dem Sinn zu finden sei, wie Wirklichkeitserkenntnisse Wahrheit enthalten. Ob das zutrifft, haben wir nicht zu erörtern, und wir sehen daher von solchen hedonischen, ästhetischen und ethischen Beurteilungen hier ganz ab. Nur das ist wichtig: zu ihnen darf d a s Urteil, das uns allein interessiert, auf keinen Fall gerechnet werden. Ja, sogar damit ist das, was wir im Auge haben, noch nicht genügend begrenzt. Auch der Sinn eines Satzes wie: das Gravitationsgesetz ist wahr, muß hier unberücksichtigt bleiben, denn er ist, obwohl er gewiß in jeder Hinsicht in die theoretische Sphäre fällt, noch immer ein Werturteil. Er spricht nämlich dem Urteil, das im Gravitationsgesetz seinen Ausdruck gefunden hat, den theoretischen Wert der Wahrheit zu und ist insofern ein theoretisches Werturteil über ein Seinsurteil zu nennen. Wir aber wollen hier überhaupt keine Werturteile untersuchen, auch rein theoretische nicht, sondern wir beschränken uns auf solche Urteile, in deren objektivem G e h a l t gar kein Wertbegriff vorkommt, d. h. auf Seinsurteile, wie z. B. „dies Blatt Papier ist wirklich", und wir behaupten trotzdem gerade von ihnen, daß sie ihrem logischen Wesen nach Anerkennungen eines Wertes und insofern Wertungen sind. Sie müssen es sein, weil der Akt des Subjekts, der allein sie zu Erkenntnissen macht, nur eine Bejahung sein kann, und weil diese sich lediglich als Stellungnahme

zu einem Wert verstehen läßt. Wir suchen eben Wert und Wertung auch in den Gebilden nachzuweisen, die man sonst für völlig wertfrei hält, ja in den schärfsten Gegensatz zu allem Werthaften zu bringen gewohnt ist. So muß vollends klar sein: wer meint, unsere Lehre komme auf die Behauptung hinaus, daß wahre Urteile und Erkenntnisse „wertvoll" seien, hat ihren Sinn noch nicht verstanden.

Also wir wollen, um noch einmal auf die Ausdrucksweise Diltheys zurückzugreifen, dies zeigen: nur so lange der Intellekt als reines Vorstellen angesehen wird, ist bei intellektualistischer Deutung des Satzes der „Phänomenalität" oder der Immanenz eine Lösung des Transzendenzproblems unmöglich. Rechnet man dagegen zum Intellekt den bejahenden oder verneinenden Urteilsakt, so gewinnt auch bei intellektualistischer Deutung unsere Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis ein anderes Aussehen, und zwar in dem entscheidenden Punkt. Das Bedürfnis nach einer transzendenten Wirklichkeit, deren Zeichen oder Abbilder die Vorstellungen sein sollen, ist jetzt nicht mehr vorhanden, da es ja gar nicht die Vorstellungen sind, die erkennen. Das erkennende Subjekt kann nicht durch Vorstellen, sondern nur durch Bejahen oder Verneinen das in seinen Besitz bringen, was es beim Erkennen sucht.

Damit ist die erste der drei Fragen, in die unser Problem sich zerlegen ließ [1], beantwortet. Wir wissen, was das Wesen des subjektiven Erkenntnisaktes ausmacht, und von hier aus müssen wir nun die zweite Frage zu beantworten suchen, wonach das nicht vorstellungsmäßige Moment im erkennenden Subjekt sich zu richten hat, falls das Erkennen seinen Zweck, objektiv zu sein, erreichen soll. Es kommt, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden, jetzt nur darauf an, festzustellen, nicht was vorgestellt, sondern was bejaht oder verneint, d. h. was beim Urteilen anerkannt oder verworfen wird. Bisher hoben wir die Verwandtschaft hervor, die das Erkennen mit dem Wollen hat, insofern beide ein Stellungnehmen zu Werten sind. Wir wollten damit die gewohnte Ansicht, die im Erkennen ein bloßes Vorstellen sieht, möglichst gründlich zerstören. Wir werden jetzt auch den Unterschied zwischen theoretischem Erkennen und praktischem Stellungnehmen bestimmen und so das theoretische Werten des Wertes, um das es sich bei der Erkenntnis

[1] Vgl. oben S. 153 f.

handelt, scharf abgrenzen gegen das Stellungnehmen zu Werten im atheoretischen Leben des handelnden Menschen.

VIII.

Die Urteilsnotwendigkeit.

Zu diesem Zweck müssen wir den Wert, der, wie wir gesehen haben, in jeder Erkenntnis anerkannt wird, näher ins Auge fassen. Wie unterscheiden wir ihn von andern Werten, denen gegenüber wir uns zustimmend verhalten? Wir sprechen zuerst nur von dem, was wir alle tun, und lassen die Frage nach dem Recht dazu vorläufig beiseite. Zugleich wollen wir uns auf das bejahende und wahre Urteil beschränken, also von dem Verwerfen von Unwerten bei der wahren Verneinung und ebenso von dem Verwerfen von Werten und dem Anerkennen von Unwerten beim Irrtum absehen. Auf diese Weise vereinfachen wir die Problemstellung, und das dürfen wir, denn die Antwort darauf, worin das besteht, was im bejahenden wahren Urteil anerkannt wird, muß zugleich das Wesen des wahren negativen Urteils und des Irrtums verstehen lassen. Mit dem positiven Wert ist der ihm entsprechende negative Wert mitbestimmt. Das verneinende wahre Urteil verwirft dann diesen Unwert, während das Irren ihn entweder anerkennt oder den positiven Wert ablehnt. Das Wesen der wahren Bejahung kann also auch das Wesen der falschen Bejahung wie das der wahren und falschen Verneinung klar machen. Wir halten deshalb zwar daran fest, daß Erkennen als Anerkennen oder Verwerfen einen alternativen Charakter trägt, und daß ebenso alle sinnvollen Urteile entweder wahr oder falsch sind, berücksichtigen jedoch ausdrücklich nur die eine Seite der beiden Begriffspaare, da die Anwendung des Ergebnisses auf ihre andern Seiten, jedenfalls so lange nur das reale erkennende Subjekt in Betracht kommt, keine prinzipiellen Schwierigkeiten bereitet. Neue Probleme tauchen auch hier wieder erst bei der Uebertragung unserer Ergebnisse auf den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts oder des Bewußtseins überhaupt auf [1].

Ehe wir jedoch die Besonderheit des Wertes feststellen, der vom wahren Urteil bejaht wird, sind einige Bemerkungen über den Wert im allgemeinen notwendig, weil wir es hier mit einem der

---

[1] Vgl. hierzu den letzten Abschnitt des vierten Kapitels.

umstrittensten Begriffe und einem der vieldeutigsten Ausdrücke zu tun haben, die in der Philosophie unserer Zeit eine Rolle spielen. Es gibt noch immer Denker, die in allen Gebilden, mit denen das Erkennen sich beschäftigt, etwas Wirkliches sehen, und sie werden daher auch den Wert für eine Realität halten. Das stimmt mit dem Sprachgebrauch überein, der wirkliche Dinge, mit denen Werte verknüpft sind, selbst „Werte" nennt. Doch ist hier eine Trennung im wissenschaftlichen Interesse dringend notwendig, und wir werden die Begriffe am besten auseinander halten, wenn wir die Verbindungen der Werte mit dem Wirklichen in Betracht ziehen und zugleich daran denken, daß Wirklichkeiten entweder Objekte oder Subjekte sind. Dann können wir folgende Gebilde voneinander scheiden, deren Begriffe jedenfalls als Begriffe nicht zusammenfallen [1].

Es gibt reale Objekte, die, wie man sagt, Wert haben. Ein Kunstwerk z. B. ist eine solche Objektwirklichkeit. Aber man kann leicht einsehen, daß der Wert, der an ihm haftet, nicht etwa mit seiner Wirklichkeit identisch ist. Alles Wirkliche an einem Bilde, die Leinwand, die Farben, der Lack gehört nicht zu den Werten, die es hat. Wir wollen daher solche mit Werten verknüpfte Objektwirklichkeiten stets Güter nennen, um sie von den an ihnen haftenden Werten zu unterscheiden. Auch die „wirtschaftlichen Werte", von denen die Nationalökonomie spricht, sind dann nicht Werte, sondern Güter, und ebenso wird in andern Fällen die Scheidung von Gut und Wert nicht schwer fallen.

Außerdem ist der Wert mit einem realen Subjekt verknüpft, genauer mit einem seiner Akte, der Objekte wertet, und man kann nun meinen, daß eine Wirklichkeit nur dadurch zum Gut, ein Bild also nur dadurch zum Kunstwerk wird, daß Subjekte ihm einen Wert beilegen. Fällt aber darum der Akt der Wertung, durch den dies geschieht, mit dem Wert selbst zusammen? Viele Denker sind allen Ernstes geneigt, diese Frage zu bejahen, oder sie werden höchstens Wert und Wertung so voneinander trennen wollen, wie man im „Gefühl" die Lust und den Schmerz von dem Akte des Fühlens trennt. Wie es nur Lust gibt, insofern sie gefühlt wird, so gäbe es Werte nur, insofern Subjekte sie werten. Dann wäre der Wert selbst also eine Wirklichkeit, genauer das psychische Sein einer Wertung, und das

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung: Vom Begriff der Philosophie, 1910, Logos I, S. 11 ff.

Wort hätte keine selbständige oder gar auf Unwirkliches anzuwendende Bedeutung.

In dieser noch immer weit verbreiteten Ansicht steckt eines der verwirrendsten Vorurteile der Philosophie, das jeder erfolgreichen Behandlung der Wertprobleme, also auch der Behandlung des Wahrheitsproblems in der Erkenntnistheorie im Wege steht, und wir heben daher mit allem Nachdruck hervor, daß die Werte von den psychischen Akten des wertenden Subjektes wie überhaupt von jeder realen Wertung, wenigstens begrifflich, ebenso streng zu scheiden sind wie von den Objekten, an denen sie haften, oder den realen Gütern. Es ist zwar sicher richtig, daß die Werte für uns immer mit wirklichen Wertungen verbunden sind, oder daß wir nur an wirklichen Gütern Werte finden können. Aber die Werte sind eben verbunden mit Wirklichkeiten und gerade deshalb nicht dasselbe wie die wirklichen Wertungen oder Güter. Der Wert gehört vielmehr als Wert in eine eigne und ganz andere Begriffssphäre als alles Wirkliche, ebenso wie der „Sinn", von dem wir das schon früher gezeigt haben [1], und er enthält daher auch ein ganz anderes Problem. Wenn es sich um einen Akt des Wertens handelt, kann man nur fragen, ob er existiert oder nicht. Ueber den Wert selbst dagegen ist mit der Antwort hierauf noch nichts gesagt. Ja, kommt der Wert als Wert in Betracht, so ist die Frage nach seiner Existenz geradezu sinnlos. Man kann dann nur wissen wollen, ob er gilt oder nicht, und diese Frage fällt unter keinen Umständen mit der nach der Existenz eines Aktes der Wertung oder eines Gutes zusammen. Es läßt sich, wenn die Frage nicht falsche Voraussetzungen mit meinen und dadurch zu einer sinnlosen Frage werden soll, lediglich fragen, ob die Geltung des Wertes von einer wirklichen Wertung abhängig ist oder nicht, und das ist keine Existenzfrage. Die Einsicht in das Faktum, daß etwas wirklich gewertet wird, eventuell von allen Menschen aller Zeiten, ja von allen wertenden Wesen überhaupt, sagt nichts darüber, wie es mit der Geltung des betreffenden Wertes steht. Ein Wert kann eventuell gelten, ohne daß ein Akt der Wertung, der zu ihm Stellung nimmt, oder ein Gut, an dem er haftet, irgendwo und irgendwann wirklich vorhanden ist. Das werden wir später zu zeigen haben. Doch selbst wenn man das bestreiten sollte, oder wenn es keinen einzigen Wert gäbe, der unabhängig von jeder Wertung gilt, so müßten darum

[1] Vgl. oben S. 164 ff.

doch die Begriffe des Wertes und der Wertung ebenso streng voneinander geschieden werden wie die Begriffe des Wertes und des Gutes und die Begriffe des Geltens und des realen Seins. Mit dieser Einsicht beginnt erst das Verständnis für viele philosophische Probleme. Wo sie fehlt, kann es nicht einmal zu einer sinnvollen Fragestellung kommen.

Kurz, Güter und Wertungen sind keine Werte, sondern Verbindungen von Werten mit Wirklichkeiten. Die Werte selbst sind deshalb weder im Gebiete der realen Objekte noch in dem der realen Subjekte zu finden. Sie bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt, so lange man bei diesen Worten nur an Realitäten denkt. Dann allein, wenn wir die begriffliche Scheidung von Wert und Wirklichkeit vollziehen, können wir uns an den Versuch machen, den Wert, der vom Urteil bejaht wird, in seiner Besonderheit zu verstehen und so einen Begriff des Erkennens zu gewinnen.

Andererseits wird es, weil Werte stets mit Wirklichkeiten verknüpft sind und wir sie nur an ihnen auffinden können, gut sein, auch auf die Unterschiede in dem Wirklichen zu reflektieren, an dem Werte haften. Dabei ist von vorneherein klar, daß die Werte, die wir anerkennen, nicht nur an sehr verschiedenen Gebilden vorkommen, sondern auch selbst einen sehr verschiedenen Charakter tragen. So stimmen wir z. B. dem Werte zu, den eine sinnliche Lust hat, und der also an ein „Gefühl" gebunden ist. Auch hier fällt der Wert selbst nicht etwa mit dem psychischen Lustgefühl und seiner Wertung zusammen. Wohl aber müssen wir sagen, daß er nicht gelten würde, wenn das Gefühl nicht da wäre und niemand es wertete. Die Geltung dieses Wertes ist also von dem Dasein des realen Gutes und seiner faktischen Wertung abhängig. Wir legen eventuell dem Lustgefühl nur solange einen Wert bei, als wir es fühlen. Wir fragen entweder nicht danach, ob es immer für uns wertvoll sein wird, oder, falls wir fragen, werden wir in den meisten Fällen überzeugt sein, daß der Wert der Lust dauernde Geltung nicht besitzt. Wir können uns sogar denken, daß das gleiche Gefühl unter andern Umständen keinen Wert für uns hätte. Der Wert der hedonischen Wertung, wie wir sie nennen wollen, oder der hedonische Wert, gilt also nur für das individuelle Ich an der Stelle des Raumes und an dem Punkte der Zeit, an dem das Individuum das Lustgefühl gerade hat.

Doch gehen wir hierauf nicht weiter ein. Wir haben dies Beispiel nur in Betracht gezogen, um den Wert, den wir im Urteil anerkennen, von dem Wert, der an einem Lustgefühl zu finden ist, zu unterscheiden. Das ist nötig, denn man kann meinen, daß auch beim urteilenden Bejahen, falls es ein Werten ist, ein psychisches Sein vorhanden sein muß, an dem der Wert, zu dem wir dabei Stellung nehmen, haftet, und wenn man dann alle psychischen Vorgänge, die wertvoll oder Güter sind, als „Gefühle" bezeichnet, um sie dadurch den wertfreien „Vorstellungen" entgegen zu setzen, zu denen wir nicht Stellung nehmen, dann würde auch der bejahende Urteilsakt ein Stellungnehmen zu einem Gefühl genannt werden müssen, insofern der von ihm bejahte Wert an ein Gefühl gebunden ist. Doch wollen wir, um jede Erinnerung an psychologische Streitfragen zu vermeiden, hier ganz davon absehen, welche Art des psychischen Seins vorliegt, zu dem wir wegen des daran haftenden Wertes beim Urteilen bejahend Stellung nehmen, und es also dahingestellt sein lassen, ob wir dabei von „Gefühlen" reden dürfen. Für die Richtigkeit unseres Gedankenganges ist diese Frage nicht entscheidend. Wir beschränken uns darauf, zu konstatieren, daß wir nur dann bejahen werden, wenn das vorliegt, was man Gewißheit nennt. Bei allen unmittelbar gewissen Urteilen sprechen wir von „Evidenz", und auch die Urteile, die nicht unmittelbar evident sind, müssen sich auf Evidenz zurückführen lassen, falls wir ihrer völlig gewiß sein wollen. Was Gewißheit und Evidenz ihrem psychischen Sein nach sind, haben wir hier jedoch gar nicht zu fragen, denn das ist für uns um nichts wesentlicher als die Frage nach der psychologischen Natur des Urteilsaktes überhaupt [1]. Nur darauf

[1] In den früheren Auflagen dieses Buches habe ich Gewißheit und Evidenz mit Rücksicht auf ihr psychisches Sein ausdrücklich „Gefühle" genannt, ja sogar im Anschluß an die Terminologie, nach der jedes Gefühl entweder Lust oder Unlust ist, von einem „Lustgefühl der Gewißheit" gesprochen, in dem der Trieb der Erkenntnis zur Ruhe komme. Ich erwähne das, weil diese Sätze besonders viel zitiert worden sind und auch großen Anstoß erregt haben. Ich bin ihretwegen sogar zum Philosophen des „Impressionismus" gemacht worden. Was von mir gemeint war, hätte man wohl verstehen können, obwohl ich nicht leugnen will, daß die Formulierung etwas paradox klang. Ich lasse die Ausdrücke jetzt fort, weil sie für die Richtigkeit meines Gedankenganges keine Bedeutung besitzen und sich das, was ich meine, auch ohne den Anschein von Paradoxie sagen läßt. Ich muß aber zugleich bemerken, daß sachlich meine Ausführungen gerade in diesem Punkte nicht geändert sind. Schon früher hatte ich hervorgehoben, daß die Evidenz nur psychologisch be-

kommt es an: wir brauchen *irgend* ein faktisch vorhandenes *Kriterium* für die Wahrheit, um sinnvoll bejahen zu können, und dies Kriterium muß beim Urteilen in irgend einem psychischen Zustand uns unmittelbar so gegeben sein, daß *an* ihm der Wert zu finden ist, dem wir bejahend zustimmen.

Für unsern Gedankengang entscheidend ist lediglich das Folgende. Wir legen dem psychischen Zustand der Gewißheit mit Rücksicht auf den daran haftenden Wert, den wir beim Urteilen bejahen, eine prinzipiell andere *Bedeutung* bei als etwa dem Lustgefühl, dessen Wert wir hedonisch werten. Selbst wenn das psychische Sein etwas ganz vorübergehendes ist, sind wir trotzdem davon überzeugt, daß das Urteil oder die Bejahung, zu der wir dadurch veranlaßt werden, überall und immer vollzogen werden soll. Vorstellungen, z. B. eine Reihe von Tönen, kommen und gehen. Das Urteil aber, daß ich sie gehört habe, hat, auch wenn die Töne die flüchtigste und gleichgültigste Sache von der Welt sind, eine über sie *hinausgehende* Bedeutung insofern, als es nicht denkbar ist, daß ich jemals mit Recht urteilen könnte: nein, ich habe die Töne nicht gehört. Oder, um es genauer zu sagen, da die Worte „überall" und „immer" noch nicht genug zum Ausdruck bringen: bei jedem Urteilsakt setze ich in dem Augenblick, in dem ich bejahe, voraus, daß ich damit etwas anerkenne, was völlig unabhängig von meinem momentan vorhandenen psychischen Zustande *zeitlos* gilt. Diese Voraussetzung einer zeitlosen Geltung des Wertes, den ich anerkenne, bestimmt die Eigentümlichkeit des Sinnes der *logischen* Wertung,

---

trachtet ein „Lustgefühl" zu nennen sei, und der *erkenntnistheoretische* Gedankengehalt meiner Ausführungen *konnte* daher durch die psychologisch vielleicht anfechtbare Terminologie nicht berührt werden. Der Fehler der früheren Auflagen bestand nur darin, daß gewisse Reste von Psychologismus in der *sprachlichen* Formulierung noch nicht ganz getilgt waren. Sachlich haben meine Gedanken immer im schärfsten Gegensatz zu allem gestanden, was man „Impressionismus" nennen kann, und ich muß daher den Versuch, den Richard *Hamann* in seinem Buche: Der Impressionismus in Leben und Kunst. 1907, S. 112 ff., gemacht hat, meine Philosophie als Ausdruck des impressionistischen „Zeitgeistes" und mich als einen Gesinnungsgenossen nicht nur von Nietzsche, sondern sogar von O. Wilde darzustellen, als völlig verfehlt bezeichnen, so geistvoll diese Ausführungen auch sein mögen. Mit der Konstruktion von „Zeitgeistern" kommt man eben immer zu einer Vergewaltigung und Entstellung der besondern Erscheinungen. Die Toten müssen das dulden. Der Lebende aber kann und soll dagegen protestieren.

wie wir die Bejahung oder Verneinung nennen wollen, gegenüber der hedonischen Wertung, und sie genügt daher, um den Urteilsakt mit seinem logischen Wert wenigstens von d e m Akt grundsätzlich zu scheiden, der den von einem Lustgefühl getragenen Wert anerkennt.

Es haftet also zwar auch beim Urteilen der Wert, den wir anerkennen, an einem psychischen Zustand, der für uns das faktisch vorhandene Kriterium für die Wahrheit des Urteils bildet, und den man ein ,,Gefühl" nennen könnte, wenn dies Wort nicht psychologische Mißverständnisse hervorzurufen geeignet wäre. Aber das psychische Sein ist in diesem Fall zugleich verknüpft mit einer logischen Bedeutung, die anderen seelischen Vorgängen fehlt: es verbürgt dem vom Urteilen bejahten oder anerkannten Wert eine zeitlose Geltung. Daraus ergibt sich dann eine für unser Problem wichtige Folgerung. Der in jedem wahren Urteil anerkannte Wert ist, weil zeitlos in seiner Geltung, auch u n a b h ä n g i g von jedem individuellen Bewußtseinsinhalt, der als zeitliches Gebilde immer einen Anfang und ein Ende hat. Ja, wir können noch mehr sagen: wir legen dem Wert, dem wir im Urteil zustimmen, nicht nur eine von uns unabhängige Bedeutung bei, sondern erkennen ihn als etwas an, wovon wir beim Bejahen a b h ä n g i g sind. Wir werden, wenn wir urteilen wollen, durch den Zustand der Gewißheit, genauer durch den Wert, von dem er uns Kunde gibt, g e b u n d e n: wir dürfen nicht willkürlich bejahen oder verneinen. Wir sind von einer ,,Macht" bestimmt, der wir uns unterordnen, nach der wir uns richten, oder die wir als für uns verpflichtend anerkennen. Diese überindividuelle Macht — den bildlichen Ausdruck werden wir sogleich durch einen andern, streng begrifflichen ersetzen — kann von Keinem geleugnet werden, der zugibt, daß es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine eindeutige Frage mit Nein oder mit Ja antwortet, daß er vielmehr entweder bejahen oder verneinen soll. Wenn ich Töne höre und überhaupt urteilen will, so bin ich mit andern Worten unbedingt g e n ö t i g t, zu bejahen, daß ich Töne höre. Ohne eine solche ,,Notwendigkeit" befinde ich mich im Zustande der Ungewißheit und urteile überhaupt nicht, oder ich weiß jedenfalls, daß ich nicht urteilen sollte. Der Zustand der Gewißheit also, genauer der Wert, von dem er mir Kunde gibt, verleiht, wenn ich ihn bejahe, meinem Urteilen den Charakter der unbedingten N o t w e n d i g k e i t.

Besonders in dieser letzten Formulierung wird unser Ergebnis

wahrscheinlich nicht auf Widerspruch stoßen. Die Notwendigkeit, von der wir sprechen, um so die Macht zu charakterisieren, die uns beim Urteilen bestimmt, ist unter dem Namen der „Denknotwendigkeit" ein der Logik und Erkenntnistheorie geläufiger Begriff. Aber wir müssen sogleich hinzufügen, daß wir hier von ihr in einem besonderen Sinne reden. Man sieht nämlich gewöhnlich in ihr ein Gewißheitsprinzip, das man von der Gewißheit, welche die Erfahrung besitzt, unterscheidet. „Erfahrung" und „Denken" werden einander geradezu entgegengesetzt. Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß in dieser Bedeutung das Wort Notwendigkeit hier nicht gemeint sein kann. Das, was wir meinen, hat vielmehr jedes Urteil, das gewiß ist, also auch jede Erfahrung, die etwas als seiend oder wirklich behauptet. Ja, es kommt uns gerade darauf an, hervorzuheben, daß es sich bei der einfachen Konstatierung einer Tatsache des Bewußtseins immer um die Anerkennung der Notwendigkeit, so und nicht anders zu urteilen, handeln muß, und daß die hier gemeinte Notwendigkeit sich also auch auf jede Tatsachenfeststellung überträgt. Nur dem bloßen Wahrnehmen oder Vorstellen, das noch kein Urteilen ist, kann sie niemals zukommen. Wir wollen daher diese Notwendigkeit, welche die Grundlage aller Urteile und deshalb aller Erkenntnis mit Einschluß der primitivsten Erfahrung bildet, um ihren Sinn noch deutlicher hervortreten zu lassen, als Urteilsnotwendigkeit bezeichnen. Das ist dann der beste begriffliche Ausdruck für die „Macht", von der wir beim Bejahen abhängig sind.

Wir ziehen das Wort dem Terminus Denknotwendigkeit schon deshalb vor, weil „Denken" sowohl ein Vorstellen als auch ein Urteilen bedeutet und unsere Notwendigkeit gerade nicht als die des Vorstellens verstanden werden darf. Das sorgfältige Auseinanderhalten von Urteilen und Vorstellen ist für die Erkenntnistheorie auch dort von größter Bedeutung, wo es sich um die Notwendigkeit des Urteilens einerseits, die des Vorstellens andererseits handelt. Wenn man nämlich darauf achtet, daß nur eine Notwendigkeit des Urteilens, nicht eine des Vorstellens in Betracht kommen kann, wo wahr oder falsch in Frage steht, so ergibt sich für das Moment, das die logische Wertung oder das Urteilen leitet, noch eine weitere Bestimmung, die vor allem dazu beitragen wird, daß wir das Wesen des bejahenden Erkennens verstehen. Die Notwendigkeit, um die es sich beim Ur-

teilen handelt, ist nicht wie die des Vorstellens eine Notwendigkeit des Seins oder des Müssens. Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer „Macht", die von uns unabhängig ist, so besteht das Urteilen doch immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man, wie wir wissen, nur einen Wert. Dessen Notwendigkeit aber ist nie die des wirklichen Seins, denn Werte sind als Werte überhaupt nicht real. Daher verstehen wir unter Urteilsnotwendigkeit auch nicht etwa den psychischen „Zwang" oder die kausale Notwendigkeit, die den Akt der Bejahung wirklich hervorbringt. Sie geht uns in diesem Zusammenhange nichts an. Die Urteilsnotwendigkeit, die wir meinen, kann mit ihr schon deswegen nicht zusammenfallen, weil sie nicht die reale Ursache, sondern der logische „Grund" des Urteilens ist, und selbst wenn man annehmen wollte, daß ihr Auftreten, soweit es sich um das Wahrheitskriterium der Evidenz als einen psychischen Zustand handelt, der von ihr Kunde gibt, mit psychologischer oder kausaler Notwendigkeit das reale Urteilen hervorruft, so bliebe doch diese Tatsache hier ohne jede Bedeutung. Um den „Mechanismus" des Erkennens und Urteilens, oder allgemeiner gesprochen, um die psychologischen Kausalzusammenhänge dürfen wir uns hier nicht kümmern. Es steht ja nicht das Sein, sondern nur der Sinn des Urteilens in Frage, oder es wird das Sein höchstens insofern beachtet, als es den Sinn zum Ausdruck bringt, und der Begriff eines psychologischen „Mechanismus" oder einer psychischen Kausalität kann auf den Sinn des Urteilens nie angewendet werden. Nur das seiende oder wirkliche Urteilen läßt sich in einen Zusammenhang von Ursache und Effekt bringen. Wir aber wollen hier lediglich zeigen, daß die Urteilsnotwendigkeit als Richtschnur des Urteilens uns bindet, insofern der Sinn alles Urteilens in der Anerkennung des mit ihr verknüpften Wertes besteht, und wir drücken dies, um sie von jeder Notwendigkeit des Seins zu unterscheiden, am besten dadurch aus, daß wir sie als eine Notwendigkeit des Sollens bezeichnen. In ein Sollen verwandelt sich der zeitlos geltende, vom Akt der Zustimmung unabhängige Wert, sobald er auf ein Subjekt und dessen Wertung bezogen wird. Die Notwendigkeit fordert vom Subjekt Anerkennung, auch ohne faktisch anerkannt zu sein. Das ist ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Sie tritt dem Urteilenden gegenüber als ein Imperativ, den wir beim Bejahen dann gewissermaßen in unsern Willen aufneh-

men und ihn uns so zu eigen machen. Kurz, es ergibt sich die für unsern Zusammenhang entscheidende Einsicht: was mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das durch Urteilsnotwendigkeit verkündete S o l l e n , das ich bejahend anzuerkennen habe.

Damit ist der Wert, um den es sich beim bejahenden Urteilen handelt, für unsern Zweck ausreichend charakterisiert. Ob es noch andere Sollensnotwendigkeiten gibt, und wie sie sich eventuell von der theoretischen Notwendigkeit unterscheiden, die wir urteilend bejahen, fragen wir hier nicht. Wenn wir beim Forschen nach dem Sinn des Urteilsaktes nur das aussagen, was wir wissen, so werden wir zusammenfassend Folgendes feststellen dürfen, und das genügt für unsern Gedankenzusammenhang. Wir erleben beim bejahenden Urteilen nichts von einem S e i n , das wir mit Vorstellungen abbilden, ja, für unser Vorstellen gibt es überhaupt nichts, wonach es sich in dem Sinne „richten" könnte, daß es dadurch wahr würde oder Erkenntnis enthielte. Vorstellungen bleiben, wie wir eingehend gezeigt haben, als bloße Vorstellungen theoretisch immer indifferent. Dagegen tritt ein S o l l e n sofort theoretisch richtunggebend auf, sobald wir urteilen wollen und ausdrücklich auf den Sinn des Urteilsaktes reflektieren. Der Satz, an dem wir uns das klar machen: „wenn ich Töne höre und darüber urteilen will, so bin ich genötigt, zu urteilen, daß ich Töne höre", erscheint vielleicht so selbstverständlich, daß er nicht ausdrücklich behauptet zu werden brauchte, und „selbstverständlich" im Sinne von schlechthin u n b e z w e i f e l b a r ist er in der Tat [1]. Sonst könnten wir ihn nicht zur Grundlage unserer Untersuchung machen. Sollte er aber nicht nur selbstverständlich, sondern auch tautologisch und insofern nichtssagend erscheinen, so müssen wir hervorheben, daß dies nicht richtig ist. Wenn ich Töne höre oder vorstelle, so höre ich Töne oder stelle sie vor: das wäre allerdings eine Tautologie. Dagegen: wenn ich Töne höre oder vorstelle, so bin ich g e n ö t i g t , zu u r t e i l e n , daß ich Töne höre oder vorstelle, ist so wenig tautologisch, wie das Vorstellen von Tönen und

[1] F r i s c h e i s e n - K ö h l e r wendet allerdings ein: „Die Selbstbesinnung lehrt unwiderleglich, daß in dem psychologischen Befund ein Zwang (!) zu urteilen nicht enthalten ist". (Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 125). Aber daß k e i n Z w a n g , sondern ein S o l l e n vorliegt, ist doch grade m e i n e Meinung. Gäbe es da einen „Zwang", so hätte ich Unrecht. Nur von der logischen Sollensnotwendigkeit und von keinem kausalen Müssen ist die Rede. Das ist die P o i n t e dieser Sätze.

das Urteilen darüber identisch sind. Es sagt, daß mir mit den Tönen oder ihren Vorstellungen ein Sollen gegeben ist, das von einem eventuellen Urteil über die Töne Anerkennung fordert und Anerkennung erhält. Das ist zwar vielleicht auch sehr „selbstverständlich", wird aber nicht immer beachtet, und daher ist es notwendig, dies Selbstverständliche ausdrücklich festzustellen, falls man über das Wesen des Erkennens und seines Gegenstandes Klarheit gewinnen will.

IX.

Sein und Sollen.

Wenn nun das in der Urteilsnotwendigkeit sich unmittelbar kundgebende Sollen es ist, wonach allein die Urteilsakte sich richten, so ist damit zugleich gesagt, daß die Anerkennung des Sollens ihnen das verleiht, was wir ihre „Wahrheit" nennen, und die erreichte Wahrheit in Gestalt der wirklichen oder „aktuellen" Erkenntnis wäre demnach nichts anderes als der Inbegriff der das Sollen anerkennenden Urteile, nicht der Inbegriff der mit dem Wirklichen übereinstimmenden Vorstellungen. Daß es einen Wert bejahend selbst „wertvoll" wird, kann daher auch nicht als ein bloß abgeleitetes Merkmal des wahren Urteils gelten, d. h. es kommt dem Urteil nicht etwa deswegen erst ein Wert zu, weil es wahr ist, sondern seine Wahrheit selbst ist lediglich mit Hilfe des Wertes zu bestimmen, der von ihm anerkannt werden soll, oder wenn es sich um die erreichte Wahrheit handelt, anerkannt worden ist. Wir müssen nur, um dies nicht mißzuverstehen, einerseits den Wert, den wir erkennend bejahen, als einen theoretischen oder logischen scharf von allen andern Werten unterscheiden, die wir sonst kennen und anerkennen, und ebenso das Sollen, das von uns urteilende Zustimmung fordert, als theoretisches oder logisches Sollen vom „praktischen" trennen, andererseits aber uns daran gewöhnen, im rein Theoretischen selbst etwas Werthaftes oder Sollensnotwendiges zu sehen, ebenso wie im Ethischen oder Aesthetischen, also nicht etwa, wie es vielfach üblich ist, das Theoretische als das Wertfreie und lediglich Seinsnotwendige dem Ethischen und Aesthetischen entgegen zu setzen. Die Wahrheit der wirklichen Urteile darf in ihrer allgemeinsten Bedeutung nur als der theoretische Wert definiert werden, den sie dadurch erhalten, daß sie ein Sollen anerkennen, und zwar jenes Sollen, das mit seiner Notwendigkeit dem erkennenden Subjekt Richtung gebend als Maß-

stab gegenübertritt. So allein leisten die Urteilsakte etwas für die Realisierung des theoretischen Gutes, das wir in seiner vollkommensten Gestalt als Wissenschaft bezeichnen.

Hieraus ergibt sich von neuem eine Folgerung von entscheidender Wichtigkeit. Wenn die Wahrheit aller Urteile auf dem anerkannten Sollen beruht oder in seiner Bejahung allein wirklich besteht, insofern nur das Bejahen den immanenten logischen Sinn des Urteilens zum Ausdruck bringt, dann ist selbstverständlich auch die Wahrheit der Urteile, von denen man sagt, daß sie etwas als seiend oder wirklich erkennen, hiervon nicht ausgenommen. Ja, gerade an ihnen muß das Eigentümliche des neuen Erkenntnisbegriffes am deutlichsten werden. Unser Problem ist, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, ein Formproblem, und vor allem kommt für uns die Form „Wirklichkeit" in Betracht. Nun sehen wir von neuem: die Wahrheit der Urteile über das Wirkliche ist nicht etwa aus ihrem Verhältnis zum Wirklichen abgeleitet, d. h. die Wirklichkeitsurteile sind, erkenntnistheoretisch betrachtet, nicht deswegen wahr und wertvoll, weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern vom Standpunkte des empirischen Realismus n e n n e n wir das allein mit Recht „wirklich", was von Urteilen als wirklich bejaht werden soll. Oder: es hat lediglich d e r Inhalt als wirkliches „Subjekt" zu gelten, zu dem die Form der Wirklichkeit als „Prädikat" g e h ö r t , und dem sie daher vom bejahenden Subjekt sollensnotwendig beizulegen ist. Damit die Sprache den Sachverhalt nicht verwirrt, ist es nur nötig, daß wir immer scharf zwischen der Form „Wirklichkeit" und dem „Wirklichen" als dem Inhalt in dieser Form, wie auch zwischen der Form „Sein" und dem „Seienden" als dem Inhalt in dieser Form unterscheiden. Dann muß einleuchten, wie erst durch das Urteil, das einem Inhalt die Form der Wirklichkeit oder des Seins auf Grund des Sollens bejahend beilegt, dieser Inhalt für uns zum Seienden oder Wirklichen werden kann. Als bloß „erlebter" Inhalt ohne Form besäße er noch kein „Sein" und keine „Wirklichkeit". Nur weil diese Formen zu ihm g e h ö r e n , ist er dem Seienden oder Wirklichen zuzurechnen.

Führt aber die erkenntnistheoretische Analyse zu diesem Ergebnis, dann hat es offenbar keinen Sinn mehr, zu sagen: Urteile, die etwas als wirklich erkennen, richten sich dabei nach dem Wirklichen. Zunächst tritt hiermit also die Verfehltheit der Ansicht, wonach das Erkennen des Wirklichen ein Abbilden mit Hilfe der Vor-

stellungen ist, von neuem zutage. Zugleich haben wir jedoch auch eine positive Einsicht. Die Wahrheit des Urteils: „dies ist (ja) wirklich", bedeutet nichts anderes als: das Urteil ist zu bejahen, weil diesem besonderen wahrgenommenen Inhalt als dem „Subjekt" die Form der Wirklichkeit als „Prädikat" zukommt. Wer erkennen will, was wirklich ist, kann deshalb immer nur da einem Inhalt das Prädikat wirklich beilegen, wo die Urteilsnotwendigkeit mit ihrem Sollen auftritt und den theoretischen Wert der betreffenden, schon in der Frage vorhandenen Subjekts-Prädikats-Einheit verbürgt. Hat das theoretische Subjekt, das erkennen will, das Sollen bejaht und so dem Inhalt die Form Wirklichkeit zuerkannt, dann hat es sich damit einen Teil von dem zu eigen gemacht, was uns „Erkenntnis des Wirklichen" heißt. Die „Realurteile" sind insofern nur eine besondere Klasse der „Beziehungsurteile", als sie einen Inhalt auf die Form der Realität bejahend beziehen, und das, was wir vom realistischen Standpunkt aus ein wirkliches Objekt nennen und als reales Material der Erkenntnis betrachten, verliert damit die erkenntnistheoretische Stellung, die man ihm sonst gibt. Bisher schien „das Wirkliche" gewissermaßen der feste Punkt, nach dem das Erkennen des Subjekts sich zu richten hatte, und der W e r t der Erkenntnis war auf das reale Objekt als das für sich Bestehende oder die „Substanz" g e s t ü t z t. Tritt dagegen das Wort „wirklich" nur noch als Prädikat des Urteils auf, das die Form Wirklichkeit einem Inhalt bejahend zuerkennt, weil er sie haben soll, so ist damit das S o l l e n der feste Punkt geworden, nach dem das Subjekt sich zu richten hat, wenn es erkennen will, was wirklich ist, und „das Wirkliche", d. h. das als wirklich Prädizierte b e d a r f nun des Wertes als Stütze, um theoretischen „Bestand" zu haben. In dieser Umkehrung der herkömmlichen Meinung steckt dann unser „kopernikanischer" Standpunkt: nicht um die R e a l i t ä t „dreht sich" das erkennende Subjekt, damit es dadurch theoretisch w e r t v o l l werde, sondern um den theoretischen W e r t hat es sich zu „drehen", wenn es die R e a l i t ä t erkennen will. So kommt der Begriff des Wirklichen in Hinsicht auf die Form der „Wirklichkeit" mit dem Begriff des Sollens und des wertenden Subjekts in eine notwendige Verbindung von ganz besonderer Art, die für die Auffassung der theoretischen Form überhaupt wie der gesamten Erkenntnis von entscheidender Bedeutung sein muß. Von dem Wirklichen ist, sobald es erkenntnistheoretisch

betrachtet wird, ein ihm zugrunde liegender Wert und der Sinn seiner Anerkennung nicht mehr zu trennen, denn „wirklich“ heißt mit Recht oder *ist* nur der Inhalt, der als wirklich bejaht oder anerkannt werden *soll*.

Doch vielleicht wird man der Ansicht sein, daß diese Auseinandersetzung sich in einem Zirkel bewege, und das kann man so zu begründen suchen. Das wahre Urteil, das aussagt, was wirklich ist, nennen wir das Urteil, das bejahen soll. Dagegen ist gewiß nichts einzuwenden, falls es richtig verstanden wird. Ja, es muß als geradezu selbstverständlich gelten, daß die Urteile bejaht werden sollen, die sagen, was wirklich ist, denn nur weil sie dies tun, sind sie wahr. Aber diese Einsicht scheint doch *zu* selbstverständlich, um das Wesen der Wirklichkeitserkenntnis zu klären, und noch immer besteht das Problem, dessen Lösung wir dadurch nicht einen Schritt näher gekommen sind. Wir wollen, indem wir die Objektivität oder Gegenständlichkeit untersuchen, wissen, *warum* denn das Urteil bejaht werden soll, das sagt, was wirklich ist. Darauf aber erhalten wir die Antwort: das Urteil soll bejaht werden, weil die Verknüpfung seines Subjekts mit seinem Prädikat eine Notwendigkeit besitzt, die uns von einem Sollen Kunde gibt und deshalb zu bejahen ist. Das Urteil soll also bejaht werden, weil es bejahen soll, nicht weil es sagt, was wirklich ist? Ist das überhaupt eine Antwort auf unsere Frage?

In der Tat, so kann man sagen: das Urteil soll bejaht werden, weil es bejahen soll. Das bedeutet: wir, die Erkennenden *sollen* den Inhalt als wirklich anerkennen, zu dem die Form der Wirklichkeit *gehört*, denn ein anderer Maßstab für die Wahrheit der Urteile als das Sollen läßt sich nicht finden, oder der Wert des Urteilsaktes ist nur an dem Sollen zu messen, dem er zustimmt. Falls man das einen Zirkel nennen will, so müssen wir bekennen, daß es gerade das Vorhandensein dieses „Zirkels“ ist, das wir feststellen wollen: die Urteile sollen von uns bejaht werden, deren Subjekt-Prädikat-Einheiten mit der Notwendigkeit des Sollens verbunden sind, oder: ihre aktuelle Wahrheit besteht in nichts anderem als in der Anerkennung des Sollens, welches Inhalt und Form zusammenhält. Diese Einsicht wird nur den nicht befriedigen, der sich von der Voraussetzung nicht zu befreien vermag, daß die Erkenntnis ein Abbild des Wirklichen auch dort sein könne, wo es sich lediglich darum handelt, zu erkennen, daß etwas wirklich ist, und der es also für möglich hält, daß Urteile,

die etwas als wirklich behaupten, sich mit der Bejahung dabei nach einem Wirklichen richten. Man vergißt, wo man dies für zutreffend hält, immer nur, daß, wer seine Urteilsakte auf andere Weise als durch Anerkennung des Sollens in Uebereinstimmung mit dem Wirklichen bringen will, schon w i s s e n muß, was wirklich ist, d. h. zu welchem Inhalt die Form Wirklichkeit gehört. Man versuche, für die Wahrheit des Urteils, daß dies wirklich ist, einen andern „Grund" zu finden als die unmittelbare Notwendigkeit des Sollens, das wir urteilend bejahen, indem wir diesem Inhalt die Form Wirklichkeit beilegen. Es gibt keinen andern „Grund" dafür, und besonders kann man das Sollen nicht irgendwie auf das Seiende oder das Wirkliche zurückführen, d. h. es davon ableiten wollen, daß das Urteil aussagen soll, was wirklich ist, und so das Sollen durch das Sein stützen, denn um zu w i s s e n, welchem Inhalt die Form Wirklichkeit zugehört, muß man bereits geurteilt h a b e n, und um wahr darüber urteilen zu können, kommt man immer wieder auf die Notwendigkeit des durch nichts gestützten, „frei schwebenden" Sollens, das diesen Inhalt mit der Form der Wirklichkeit verknüpft, als auf den l e t z t e n, ja den e i n z i g e n M a ß s t a b für die Richtigkeit des Urteils, daß dies wirklich ist, zurück. Sollte das ein „Zirkel" sein, so ist es einer, dem man niemals zu entfliehen versuchen wird, wenn man einerseits das Wesen des prädizierenden Urteilsaktes als Anerkennung eines Sollens und andererseits die „Wirklichkeit" als eine Form verstanden hat, die sollensnotwendig zu einem Inhalt als dessen Prädikat gehört.

Aber es ist kein Zirkel. Wir wollen damit nichts anderes zum Ausdruck bringen, als daß der Wert des Urteils a k t e s von keinem S e i e n d e n abgeleitet werden kann, sondern lediglich aus der Geltung des Sollens stammt, welches der Akt bejaht und sich damit zu eigen macht, daß also nur wegen des Sollens, das anerkannt wird, die bejahende Anerkennung sein soll [1]. Die andere Ansicht dagegen, welche die Frage, warum das Urteil: „dies ist wirklich", vollzogen werden soll, damit beantwortet, daß es aussage, was wirklich ist, bewegt sich in einem Zirkel, und wenn dies nicht offen zutage tritt,

[1] Das Verhältnis der Anerkennung des Sollens zum Sollen der Anerkennung wird noch genauer im Zusammenhang mit der Frage nach der Transzendenz des Sollens im vierten Kapitel behandelt. Dort werden wir sehen, daß die Anerkennung sein soll, weil das Sollen, das sie anerkennt, transzendent gilt, und daß schon deswegen nicht von einem Zirkel geredet werden darf: das e i n e Sollen fällt nicht mit dem andern zusammen, sondern beruht auf ihm.

so liegt das nur an Folgendem. Weil der wahrgenommene Bewußtseinsinhalt für jeden, der darüber urteilen will, die Notwendigkeit des Sollens mit sich führt, ihn als wirklich oder seiend zu bejahen, so entsteht bei ungenauer logischer Analyse des Sinnes dieser Vorgänge die Ansicht, man dürfe sagen, daß etwas als wirklich oder seiend vorgestellt werde, und solange man das glaubt, kann man allerdings das Urteilen über das Wirkliche für ein bloß wiederholendes Abbilden des Wirklichen, also für ein sich Richten nach dem Seienden halten. Dieser Glaube aber beruht, wie wir gezeigt haben, auf einem Irrtum. Wenn ich einen Inhalt des Bewußtseins bloß wahrnehme oder vorstelle, habe ich noch nicht erkannt, daß er wirklich ist. Was heißt es überhaupt, daß ich etwas als wirklich oder seiend vorstelle? Farben, Töne usw. kann ich vorstellen, und beurteile ich sie als seiend oder wirklich, d. h. erkenne ich an, daß ihnen die Form des Seins oder der Wirklichkeit mit Sollensnotwendigkeit zukommt, dann kann ich zu ihnen sprachlich auch das Wort „seiend" oder „wirklich" hinzufügen. Aber die bloß vorgestellte „wirkliche oder seiende Farbe" und die bloß vorgestellte „Farbe" sind ihrem Begriff nach identisch. Nur der sprachliche Ausdruck ist verschieden, nicht auch das, was sich dabei denken läßt. Sein oder Wirklichkeit ist als Inhalt einer Vorstellung gleich dem Nichts, d. h. wenn die Form Sein oder Wirklichkeit nur vorgestellt wird, wird noch nichts Seiendes oder Wirkliches vorgestellt. Das Seiende oder Wirkliche ist als theoretisch differentes Gebilde seinem Begriff nach immer schon das als seiend oder als wirklich Beurteilte, und daher kann man es nicht bloß vorstellen, wie man Farben oder Töne vorstellt. Die Wörter seiend oder wirklich haben Bedeutungen nur als Prädikate in bejahenden oder verneinenden Sätzen oder in Fragen, durch die sie auf eine Bejahung oder Verneinung bezogen werden. Bei dem Wort seiende oder wirkliche Farbe denken wir also entweder die als seiend oder wirklich beurteilte Farbe, oder wir „denken" trotz der Wörter „seiend" und „wirklich" nur die Farbe, indem wir sie vorstellen, ohne Rücksicht auf ihr reales Sein, und dann sind wir noch nicht in der theoretischen Sphäre [1].

[1] Der naheliegende Einwand, daß das Wirkliche nicht von wirklichen Urteilsakten „abhängig" gemacht werden könne, ist aus ebenso naheliegenden Gründen erst im Zusammenhange mit der Frage nach der theoretischen Subjektform oder dem „urteilenden Bewußtsein überhaupt" zu erledigen. Hier sei nur

Aus diesem Grunde geht es auch nicht an, das Sein oder die Wirklichkeit eines Dinges von dem Sein seiner erkennbaren Eigenschaften und deren Verbindung so abzulösen, wie der erkenntnistheoretische Realismus es will, der behauptet, daß zwar die Eigenschaften des Dinges und die Form ihrer Synthese immanent, das unerkennbare Sein des Dinges dagegen transzendent existiere, also das „Sein der Objekte" von ihrem „Objektsein" getrennt werden müsse [1]. Als eigenschaftsloses, d. h. inhaltlich leeres „Sein der Objekte", das von ihrem immanenten Objektsein verschieden ist, behält man mit Rücksicht auf das Wirkliche das reine Nichts. Solange wir an den Sinn eines wahren Urteils gar nicht denken, denken wir auch noch nichts, was unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten in sinnvoller Weise „wirklich" zu nennen wäre. Darum ist jeder transzendentale Realismus abzulehnen, der die Form der Wirklichkeit ohne einen zu ihr gehörigen Inhalt metaphysisch hypostasiert. Er versucht, das Urteilsprädikat „Realität" zum „Ding an sich" zu machen, d. h. er denkt eine vom Wirklichen nur begrifflich ablösbare und daher für sich betrachtet unwirkliche Form, die als reales Ding nie eignen theoretischen Bestand haben kann, als das „Wesen" der Welt. Das müssen wir als widersinnig durchschauen: nicht so liegt die Sache, daß ein an sich schon real Seiendes vom Urteilen durch seine inhaltlichen Eigenschaften bestimmt wird, und daß also etwas als Wirkliches übrig bliebe, wenn wir von seinen Eigenschaften und der Form ihrer Synthese absehen, sondern umgekehrt: einen Bewußtseinsinhalt erkennen wir im Urteilen erst auf Grund des Sollens als real seiend an. Oder: das reale Sein ist nicht etwas, über das geurteilt wird, und das es daher auch ohne urteilendes Subjekt gäbe, sondern das reale Sein ist das, was ausgesagt, was als Prädikat einem „Subjekt" beigelegt wird, weil zu diesem Inhalt diese Form gehört, und das „Sein der Objekte" ist daher überhaupt nichts, wenn es nicht Bestandteil eines bejahenden Urteils ist, welches die Zugehörigkeit dieser Form zu einem Inhalt des Bewußtseins behauptet und damit ein immanentes Objekt als seiend erkennt.

So verstehen wir: die notwendige Verbindung der Begriffe des Seins und der Wirklichkeit mit dem Begriff des Urteilssinnes ist

---

darauf hingewiesen, daß selbstverständlich nur eine logische Abhängigkeit vom logischen Sinn des Urteils, nicht von seinem psychischen Sein diskutabel ist.

[1] Vgl. oben S. 26 ff.

entscheidend für das erkenntnistheoretische Problem der Wirklichkeit überhaupt. Für die Richtigkeit der hier dargestellten Gedanken ist es bezeichnend, daß sie sich selbst dort geltend machen, wo trotzdem eine transzendente Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Auch ein Realist wie Riehl faßt nämlich „Sein" und „wirklich" nur als Prädikate eines Urteils auf, indem er sagt: „Nicht von der Realität wird in einem Urteil ein Begriffsverhältnis ausgesagt, die Realität des Verhältnisses oder überhaupt eines vorgestellten (!) Inhaltes wird mit einem solchen behauptet; die Realität ist nicht das Subjekt, sondern das Prädikat der Urteile"[1]. Dem können wir gewiß zustimmen, aber mit dem von Riehl in seinem „Kritizismus" vertretenen transzendentalen Realismus ist diese richtige Auffassung des Realitätsbegriffes grundsätzlich unvereinbar. Dem Realisten, der ein reales „Ding an sich" retten will, kann die „Realität" gerade nicht als Prädikat gelten, sondern sie muß ihm ein „Subjekt" sein, das unabhängig von jedem Prädikat für sich „besteht", und damit wird ihm dann die theoretisch noch indifferente „Unterlage" des Urteilsaktes zur metaphysischen „Substanz". Wer Realität, wie Riehl es tut, nur als Urteils-Prädikat gelten läßt, sollte folgerichtig auch jedes Reale als immanentes Objekt einem Ich-Subjekt zuordnen, und zwar nicht allein einem vorstellenden Bewußtsein, wie es der erkenntnistheoretische Idealismus immer getan hat, sondern außerdem einem urteilenden Bewußtsein, wie wir es hier tun und später noch genauer als notwendig begründen werden, sobald wir uns wieder dem Bewußtsein überhaupt oder dem erkenntnistheoretischen Subjekt zuwenden. Schon nach den bisher gemachten Ausführungen dürfen wir jedenfalls fragen: was soll das Urteilsprädikat, genannt Realität, bedeuten ohne Beziehung auf ein urteilendes Subjekt? Was ist also das reale „Sein der Objekte" außer ihrem immanenten „Objektsein"? Eine Antwort hierauf dürfte für die Anhänger der metaphysischen Zweiwirklichkeitstheorie schwer zu finden sein, und daher sind wir jetzt in der Lage, endgültig zum transzendentalen Realismus Stellung zu nehmen, von dem wir früher nur vorläufig zeigen konnten, daß er sich nicht beweisen läßt. Wir heben das im Grunde genommen selbstverständliche Ergebnis noch einmal ausdrücklich hervor.

Das, was wir meinen, wenn wir dies Stück Papier „wirklich"

---

[1] Vgl. Riehl, Beiträge zur Logik, 1892, S. 21.

nennen und es damit zugleich als wirklich beurteilen oder erkennen, schließt notwendig den Gedanken an die Form „Wirklichkeit" ein, und diese läßt sich nie ganz von einem urteilenden Bewußtsein loslösen. Darum kann es Wirkliches nur für ein urteilendes Bewußtsein geben, das seinem Inhalt die Form Wirklichkeit beilegt. Insofern enthält jetzt, d. h. nach Bestimmung des Realitätsbegriffs als dem einer Erkenntnis- oder Urteilsform, der Begriff der „transzendenten Realität" in der Tat einen Widerspruch, während er früher nur problematisch blieb. Was soll die Zusammenstellung der zwei Worte „real" und „bewußtseinsjenseitig" noch bedeuten? Es ist darunter weder eine bloße Form der Realität, noch ein inhaltlich erfülltes Reales zu verstehen. Daß die Form für sich nicht als wirklich gedacht werden darf, brauchen wir nicht ausdrücklich zu zeigen: so wenig es Sinn hat, einen bloßen Inhalt wirklich zu nennen, der nicht die Form der Wirklichkeit trägt, so wenig gebührt einer Form ohne Inhalt dieser Name. Und daß der Begriff einer inhaltlich erfüllten transzendenten Realität sich nach der Einsicht in das erkenntnistheoretische Wesen des Wirklichkeitsbegriffs nicht ohne einen Widerspruch denken läßt, bedarf ebenfalls keiner ausdrücklichen Erörterung mehr. Woher sollen wir auch nur in Gedanken den Inhalt für eine Form nehmen, zu deren Wesen es gehört, Erkenntnisform oder Urteilsform zu sein, wenn nicht aus dem, was als Inhalt eines urteilenden Bewußtseins gedacht werden kann? Das hat noch niemand zu sagen gewußt. Alle inhaltlich erfüllten Begriffe von Realitäten sind faktisch Begriffe von immanenten Objekten in der früher angegebenen Bedeutung des Wortes. Ja sogar, wenn wir davon absehen, daß Realität lediglich Form eines urteilenden Bewußtseins ist, und den Begriff einer Form bilden wollten, die sich von dem Subjekt des Erkennens ganz loslösen läßt, wie man es auf dem „objektiven" Wege der Erkenntnistheorie versuchen kann, so bliebe doch der Begriff der Realität auf jeden Fall der einer Form, und es wäre nach wie vor unverständlich, welches Recht wir haben, diese Form einem Inhalte beizulegen, der seinem Begriff nach nie Inhalt eines Bewußtseins werden kann. Was sollte die Zusammengehörigkeit dieser Form mit einem solchen „Inhalt" verbürgen? Wir vermögen uns nichts zu denken, was diese Aufgabe übernimmt. Ohne Zusammengehörigkeit aber von Form und Inhalt sollen wir nicht urteilen, daß etwas real existiert, und zwar über transzen-

dentes Sein so wenig wie über immanentes. Kurz, es bleibt der Begriff des transzendenten Realen unvollziehbar, solange wir mit einem „Realen“ etwas meinen, das aus Form und Inhalt besteht, und falls wir das nicht wollen, dann ist es vollends unbegreiflich, was wir unter einem transzendenten Realen zu verstehen haben. Das transzendente Reale, das der transzendentale Realismus zu denken g l a u b t, ist in Wahrheit nichts anderes als die von den i m m a n e n t e n Realitäten begrifflich losgelöste „leere“ Form der „Wirklichkeit“, und gerade diese kann nie ein transzendentes Reales sein, da sie ihrem Wesen nach weder real noch transzendent im Sinne des transzendentalen Realismus ist.

Wir werden daher endgültig den Versuch aufgeben, diesen Unbegriff in der Erkenntnistheorie auch nur als den eines P r o b l e m s zu bewahren, und uns allein an die immanente Wirklichkeit halten. Was wir mit Rücksicht auf sie und die Objektivität ihrer Erkenntnis sagen wollen, muß jetzt klar sein. Der Begriff der Gegenständlichkeit, von dem wir ausgegangen sind, um ihn als unhaltbar zu erweisen, beruhte auf dem Gegensatz von Bewußtsein und realem Sein oder dem eines vorstellenden Subjekts und einem davon unabhängigen Wirklichen. Man sah es als die Aufgabe des Erkennens an, daß es sich mit seinen Vorstellungen nach dem Seienden oder dem Wirklichen richte. So allein könne das Subjekt das Wirkliche erkennen, meinte man. Diesen Erkenntnisbegriff mußten wir zerstören. Da Erkennen mit Rücksicht auf den logischen Sinn des Erkenntnisaktes nicht Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen ist, dürfen wir nicht sagen, das Erkennen richte sich nach dem Seienden. Das Seiende heißt erkenntnistheoretisch schon das als seiend Beurteilte oder Erkannte. Um sich beim Urteilen nach dem Seienden richten zu können, müßte man bereits wissen, was ist, oder geurteilt haben, und dann brauchte man keinen Gegenstand für das Urteilen mehr. Erst muß man urteilen, dann weiß man, was wirklich ist, und nicht umgekehrt. Die Urteilsnotwendigkeit allein sagt, daß etwas als seiend oder wirklich beurteilt werden s o l l. Macht man sich dies klar, so kann man in unsern Ausführungen über den Zusammenhang von Wirklichkeit, Wahrheit und Sollen oder Wert keinen Zirkel mehr erblicken, und man muß zugleich einsehen, daß mit ihnen das Problem der Gegenständlichkeit oder Objektivität unserer Erkenntnis auf einen neuen Boden gestellt ist.

Wegen der entscheidenden Wichtigkeit, welche dieser Punkt für unsern Gedankengang hat, erläutern wir ihn noch einmal ausdrücklich an dem schon wiederholt benutzten Beispiel. Ich nehme das vor mir liegende Blatt Papier wahr und fälle das Urteil: das Blatt ist wirklich. Da meint die von uns bekämpfte Ansicht, das Wesen dieser Erkenntnis bestehe darin, daß ich das Blatt als existierend oder wirklich vorstelle, und nun entsteht der Glaube, das Urteil sei wahr, weil darin ebenfalls das Blatt als existierend oder wirklich vorgestellt wird. So hätte ich mit meinem Vorstellen die Wirklichkeit abgebildet. Diese Auffassung stimmt überein mit der Lehre, nach der das Urteil nur in der Zerlegung oder Zusammenfügung der Vorstellungen „Blatt" und „Existieren" besteht. Das Urteil gibt in der Form der „prädikativen Verbindung" denselben Gedanken, den ich durch die Wahrnehmung oder Vorstellung bereits in der Form der „attributiven Verbindung" erhalten hatte [1]. Der Unterschied zwischen Vorstellung und Urteil wäre demnach ein äußerlicher, ja im Grunde genommen kein logischer, sondern ein grammatikalischer. Beide, Vorstellung und Urteil, enthalten mit Rücksicht auf die Erkenntnis eigentlich dasselbe; nur die sprachliche Form ist eine andere, wenn ich von einem „existierenden Stück Papier" rede, und wenn ich sage: „dies Stück Papier existiert." Dann gäbe es gar kein Urteilsproblem als Erkenntnisproblem. Bei einer Einsicht in den logischen Sinn des Vorstellens und des Urteilsaktes ist diese Auffassung in jeder Hinsicht unhaltbar. Ich stelle niemals ein Blatt Papier als existierend oder wirklich vor, sondern ich stelle nur ein Blatt Papier vor, d. h. einen bestimmten wahrgenommenen oder erinnerten, theoretisch indifferenten Inhalt. Als existierend oder wirklich beurteile ich diesen Inhalt oder das Blatt, und das Urteilen besteht nicht aus einem Auseinanderlegen oder Zusammensetzen von Vorstellungen oder aus irgend einer anderen bloß äußerlichen Umformung, sondern es bedeutet die Zustimmung zu der Forderung, den vorgestellten Inhalt als existierend zu bejahen. Die „prädikative Verbindung" gibt keinen logischen Sinn, ohne daß sie das Sollen anerkennt. Prädizieren bedeutet nie bloß Vorstellen, sondern immer Stellungnehmen zu einem theoretischen Wert. Nur auf dem Sollen also und nicht auf dem Seienden kann die Wahrheit des Urteils, daß dies Blatt Papier existiert, beruhen.

---

[1] Vgl. W u n d t, Logik I, 1880, S. 53 ff. und 135 ff.

X.

Das Sollen und die Gegenständlichkeit.

Was ist hiernach der Gegenstand der Erkenntnis, den wir suchen? Unser Gedankengang ist so weit vorgeschritten, daß wir die allgemeine Begriffssphäre, in der er liegen muß, mit einer einfachen Folgerung aus dem Vorangegangenen bestimmen können.

Wird als „Gegenstand" nur das bezeichnet, was dem Subjekt in dem Sinn entgegensteht, daß es sich danach zu richten hat, um zu erkennen, dann ist allein im Sollen, welches das Urteilen anerkennt, das Moment zu finden, das dem Erkennen Objektivität verleiht, also darf auch nur im Sollen und nicht im Seienden der „Gegenstand" der Erkenntnis gesucht werden, soweit er nicht mit dem „Material" zusammenfällt. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Erstens läßt sich ein anderer Gegenstand nicht entdecken, denn eine transzendente Realität ist undenkbar geworden: wir würden nie verstehen, wie ein Bewußtseins jenseitiges als real zu erkennen wäre. Ferner bedarf das richtig verstandene Erkennen eines anderen Gegenstandes nicht, weil für das bejahende Anerkennen ein Sollen als Maßstab genügt. Endlich würde sogar ein anderer Maßstab als das Sollen für das Erkennen, das Anerkennen ist, keine Bedeutung haben, da nur eine Forderung, nicht ein Seiendes anerkannt werden kann. Der Gegenstand muß an das erkennende, d. h. bejahende Subjekt als ein Sollen herantreten: nur nach Forderungen vermögen wir uns mit dem Bejahen zu richten, nur Forderungen gegenüber verhalten wir uns zustimmend. Was anders also als das Sollen, dessen das Urteilen bejahend sich bemächtigt, könnte ihm die Gegenständlichkeit verleihen? So haben wir auf unserm subjektiven Wege, der vom Akt der Erkenntnis ausgeht, den umfassendsten Begriff für den Gegenstand gewonnen: falls Erkennen Bejahen ist, ist sein Maßstab das, was bejaht wird, und was der Urteilsakt bejaht oder anerkennt, liegt stets in der Sphäre des Sollens, nie in der des Seins.

Damit ganz klar wird, was wir an diesem Ergebnis haben, grenzen wir es ausdrücklich gegen eine scheinbar nah verwandte Meinung ab. Das Moment der Forderung und des Sollens im theoretischen Erkennen selbst ist in neuester Zeit auch von anderer Seite hervor-

gehoben worden. Wenn Theodor Lipps[1] sagt: „Tatsache ist, was ich denken soll, oder was zu denken von mir gefordert ist", so klingt das sogar genau wie die hier vertretene Ansicht. Trotzdem meint es Lipps in dem entscheidenden Punkt anders, ja geradezu entgegengesetzt, denn auch er nimmt noch an, daß die Forderung von einem Gegenstand ausgeht, der existiert. Gegenstand ist nach ihm also nicht das Sollen, sondern bleibt ein reales Sein, und die an das erkennende Subjekt gerichtete Forderung besteht in nichts anderem als darin, daß die Gedanken mit dem realen Sein übereinstimmen sollen. Gerade diese Ansicht aber ist es, die wir als erkenntnistheoretisch völlig unzureichende Formulierung bekämpfen. Auch Lipps bleibt unter dem Einfluß des traditionellen, einseitig „ontologischen" Denkens auf halbem Wege stehen. Er setzt, um behaupten zu können, daß das Sein eine Forderung stellt, schon die Erkenntnis, daß etwas ist, voraus, und gerade in dieser Erkenntnis steckt das Problem. Lipps gibt also, obwohl er zu den Wenigen gehört, die das unbezweifelbar vorhandene Wertmoment im Theoretischen nicht übersehen haben, in Wahrheit doch keine Antwort auf die erkenntnistheoretische Hauptfrage. Ja, er stellt das letzte, entscheidende Problem noch nicht. Es ist eben vor allem der Gegenstand der Erkenntnis, daß etwas real ist, wichtig, und bei diesem Gegenstand kann es sich nicht um eine Forderung handeln, die von einem realen Sein gestellt wird. Lipps antwortet mit dem, wonach wir fragen. Wir meinen, wenn wir den Gegenstand der Erkenntnis ein Sollen nennen, etwas, das nichts anderes ist als eben ein Sollen, und das als Sollen gerade nicht real existiert, sondern irreal gilt.

Freilich, wenn wir sagen: der Gegenstand ist ein Sollen, so scheinen auch wir ihn in die Sphäre des Seienden zu verlegen. Aber das Wort „ist" in diesem Satze hat nichts mit „Sein" im Sinne von existieren oder real sein gemein und bedeutet daher nicht ein dem Gegenstand beigelegtes „Prädikat", sondern die gegen den Unterschied von Sein und Sollen noch indifferente „Kopula". Es kommt deshalb nur darauf an, daß wir uns über die Terminologie verständigen. Will man, um sprachliche Schwierigkeiten zu ver-

[1] Philosophie und Wirklichkeit, 1908, S. 27. Verwandte Gedanken schon in desselben Autors Naturphilosophie (Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, 2. Aufl. 1907, S. 67) und in andern seiner Schriften.

meiden, den Begriff des Seins für alles Denkbare überhaupt, für jedes beliebige „Etwas", sei es wirklich oder unwirklich, Inhalt oder Form oder beides zusammen, verwenden, so darf man das gewiß tun. Dann fällt auch das Sollen und Gelten ebenso wie das Existieren und das reale Sein unter den weitesten Begriff des Seins überhaupt. Dies „Sein" muß dann aber zugleich sorgfältig von dem Existieren und dem realen Sein getrennt werden, und ebensowenig ist das „ideale Sein", wie es die Gegenstände der Mathematik, z. B. Zahlen oder geometrische Gebilde, besitzen, mit ihm zu identifizieren, denn das mathematische Sein steht zur „Seinsart" des Sollens ebenso im Gegensatz wie das reale Sein oder die Existenz. Doch handelt es sich hierbei, wie gesagt, nur um terminologische Fragen, und jedenfalls verstehen wir, wenn wir den Gegenstand der Erkenntnis als ein Sollen bezeichnen, darunter gerade das, was nicht real ist, und was auch nicht in dem Sinne „existiert" wie die Gegenstände der Mathematik.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang wieder der Begriff der Tatsache und ihr Verhältnis zum Gegenstand der Erkenntnis. Gewiß, „Tatsache ist, was ich denken soll", aber das Sollen selbst ist gerade darum keine seiende Tatsache. Das allein, woran das Sollen haftet, ist tatsächlich, und auch das, was fordert, kann eine Tatsache nur insofern genannt werden, als die Forderung, es als seiend anzuerkennen, bejaht und es somit als Tatsache schon erkannt ist. Das Sollen, das selbst keine Tatsache ist, erweist sich als Gegenstand für die rein tatsächliche Erkenntnis ebenso unentbehrlich wie für jedes andere Urteil. Dies muß hervorgehoben werden, nicht nur damit der Begriff des Sollens als des Gegenstandes von jeder Vermischung mit den Begriffen des realen wie des idealen Seins frei bleibt, sondern es ist wichtig auch deshalb, weil nur so deutlich wird, daß eine rein empiristische Theorie, die alle Wahrheit auf tatsächliche Wahrheit zurückführen will, das Sollen als Gegenstand der Erkenntnis ebenfalls nicht entbehren kann, und daß wir daher noch gar nicht für irgend eine besondere erkenntnistheoretische „Richtung" Partei ergreifen, wenn wir den Gegenstand der Erkenntnis ein Sollen nennen. Wir bilden den denkbar allgemeinsten Begriff des Erkennens und stellen lediglich das fest, was keine Theorie entbehren kann, die eingesehen hat, daß Erkennen Bejahen ist, und die das Problem des Gegenstandes nicht ignoriert oder gar den Begriff der Erkenntnis überhaupt aufhebt. Mag man im übrigen extrem sensualistisch

und empiristisch oder auch extrem rationalistisch verfahren oder irgend einen andern Weg einschlagen, so bleibt doch unter allen Umständen das Sollen der Gegenstand jeder Bejahung und damit jeder positiven Erkenntnis überhaupt.

Dennoch sieht mancher hier vielleicht noch Schwierigkeiten, die überwunden werden müssen. Wir beschäftigen uns mit dem w i r k l i c h e n Erkennen. Damit dies ein Sollen anerkennen kann, wird man sagen, muß doch auch das Sollen in irgend einer Weise wirklich da sein, und zwar als Teil des realen Denkprozesses, der erkennt, also als psychisches Sein. Wird deshalb der Gegenstand der Erkenntnis nicht doch wieder zu einer Wirklichkeit? Wir sprachen früher von dem Kriterium der Wahrheit und fanden es in der Gewißheit oder Evidenz. Sie ist etwas Reales. Will man sie als Gefühl bezeichnen, so würde sie ein Forderungsgefühl sein, das von dem Akt des Urteilens Zustimmung verlangt. Müssen wir daher nicht auch den Gegenstand selbst als ein Forderungsgefühl oder, falls man diesen Ausdruck ablehnt, jedenfalls als ein psychisches Sein betrachten?

Selbstverständlich haben wir das nicht gemeint, ja, die Frage ist schon beantwortet, aber wir wollen trotzdem auch diesem Mißverständnis noch einmal ausdrücklich vorbeugen. Solange wir uns an den psychischen Prozeß des Erkennens halten, ist allerdings nicht nur der Akt der Bejahung ein psychischer Vorgang, sondern auch die Forderung, der dieser Akt zustimmt, kann angesehen werden als geknüpft a n ein psychisches Sein, und dies Sein mag man dann ein Forderungsgefühl nennen. Tut man das, so fällt darum die Forderung dennoch nicht mit dem Gefühl, an dem sie haftet, zusammen, und es ist ebensowenig das Gefühl oder irgend ein anderes psychisches Sein, das die Forderung stellt. Sollen und Sein sind nie identisch, auch dann nicht, wenn das Sollen „gefühlt“ wird. Das Sollen kann von einem psychischen Sein nur v e r k ü n d e t werden, aber niemals selbst in seiner Sphäre liegen. Es ist auch nicht das psychisch Seiende, das von der Bejahung anerkannt wird, sondern allein dem Sollen stimmt der Urteilsakt zu. Das Seiende bedeutet, wenn man will, lediglich den psychischen Repräsentanten für das Sollen, nicht den Gegenstand, nach dem das Urteilen sich zu richten hat. Daß ein Forderungsgefühl existiert, ist selbst eine Erkenntnis, die des Gegenstandes bedarf, und i h r Gegenstand könnte nicht einmal durch dasselbe Gefühl, das dabei als seiend erkannt wird, repräsen-

tiert werden, sondern bedürfte eines neuen psychischen Repräsentanten. Also, es bleibt dabei: der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist nicht etwas Wirkliches, sondern das unwirkliche Sollen, das urteilsnotwendig gilt.

Andererseits darf unsere Behauptung, das Sollen sei der „Gegenstand", nicht so verstanden werden, als wollten wir damit das Material, das von den Einzelwissenschaften erkannt wird, und das sie den Gegenstand ihres Erkennens nennen, aus der Sphäre des realen Seins in die des Sollens verlegen und sagen, es werde überhaupt nicht Wirkliches, sondern nur Gesolltes erkannt. Wir haben zwischen dem wirklichen Material und dem Gegenstand als dem gegenständlichen Faktor der Materialerkenntnis bereits geschieden [1], und an dieser Trennung muß man immer streng festhalten. Das Wort „Erkennen" bekommt damit ebenfalls zwei Bedeutungen, je nachdem es das Vorstellen des Materials oder das Bejahen des Gegenstandes ist, und das kann verwirrend erscheinen. Diese Doppeldeutigkeit läßt sich jedoch bei der Scheidung von Inhalt und Form des Erkennens nicht vermeiden. Es soll ja gerade gezeigt werden, daß der übliche Begriff des Erkennens für ein Verständnis der Objektivität nicht ausreicht. Achtet man also nur auf den Inhalt, so darf man, wie wir wissen, mit Recht sagen, daß das inhaltlich erfüllte wirkliche Material den Gegenstand der Erkenntnis bildet: sie hat sich mit ihrem Inhalt nach dem ihres Materials zu richten. Aber solange wir hierbei stehen bleiben, wird man, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, die Objektivität der Erkenntnis des Wirklichen mit Rücksicht auf die Form der Wirklichkeit nie begreifen. Deswegen konnten wir uns nicht darauf beschränken, den Gegenstand der Erkenntnis mit dem zu erkennenden inhaltlich erfüllten wirklichen Material und das Erkennen mit seinem Vorstellen zu identifizieren. Wir mußten fragen: wie kommen wir überhaupt zur Erkenntnis von einem wirklichen Material, oder was verleiht dem Urteil, daß ein Inhalt wirklich ist, die Gegenständlichkeit? Und die Antwort darauf durfte nicht lauten, daß dieser Gegenstand das wirkliche Material sei, denn „das Wirkliche" ist, erkenntnistheoretisch betrachtet, schon das als wirklich Erkannte, und danach fragen wir ja gerade, was diese Erkenntnis objektiv macht. Nur die Anerkennung des Sollens vollbringt die geforderte Leistung. Trotzdem bleibt es selbstverständlich dabei, daß die Einzelwissenschaften, wenn sie

[1] Vgl. oben S. 141 u. 148 f.

einem Inhalt die Form Wirklichkeit beilegen und dabei ein Sollen bejahen, damit „das Wirkliche" als wirklich erkennen, denn dem Inhalt wird die zu ihm gehörige Form der Wirklichkeit beigelegt, nicht etwa die Form des Sollens. Wir erkennen daher Wirkliches grade dadurch, daß wir Unwirkliches anerkennen.

Das können wir uns auch so klar machen. Das Sollen, dem das Urteilen bejahend zustimmt, ist, wo etwas als wirklich erkannt wird, nicht gewußt, sondern darf nur bewußt genannt werden. Für das Wissen vom Sollen wäre ein neues Sollen als Gegenstand notwendig, oder als gewußtes Sollen wäre der Gegenstand schon das als gesollt Erkannte, und es könnte dann ebensowenig wie das als wirklich Erkannte „,Gegenstand" der Bejahung sein, durch die Erkenntnis überhaupt erst zustande kommt. Das Bejahen des Sollens ist noch kein Wissen vom Sollen. Dies Wissen sucht die Wirklichkeitserkenntnis nie. Lediglich die Erkenntnistheorie, die als Wissenschaft vom Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis keine Wissenschaft vom Wirklichen sein kann, erkennt ihr Material als etwas Gesolltes, indem sie nachweist, daß alles Erkennen ein Sollen anerkennt, und sie macht dadurch dann das Sollen auch zum Gewußten, von dem sie etwas weiß. Wir brauchen also nur die Erkenntnis des Wirklichen, die Sache der Einzelwissenschaften ist, und ihr wirkliches Material, von der Erkenntnis des Gesollten, die Sache der Erkenntnistheorie ist, und ihrem unwirklichen Material zu trennen, um einzusehen, daß die Erkenntnis des Wirklichen durch den Begriff des Sollens als den ihres Gegenstandes nicht etwa in Frage gestellt, sondern lediglich befestigt und begründet wird.

Noch eine Bemerkung sei ausdrücklich hinzugefügt, welche die zwei verschiedenen Arten der Erkenntnis und ihres Materials etwas genauer charakterisieren und so jeder Verwechslung von Wirklichkeits- und Sollens-Erkenntnis vorbeugen wird. Auch die Erkenntnistheorie bejaht selbstverständlich ein Sollen, indem sie den Gegenstand der Erkenntnis als Sollen erkennt oder ihm die Form des Sollens beilegt, und das von ihr bejahte Sollen ist dann ebenfalls nur bewußt zu nennen im Unterschied von dem Sollen, das sie durch ihre Erkenntnis zum gewußten macht. Daher kommt in der Wirklichkeitserkenntnis das Sollen nur einmal, als Objektivität verleihender Faktor oder als bloß bewußtes Sollen vor. In

der Erkenntnistheorie dagegen, die Erkenntnis des Erkennens geben will, ist dieser Aufgabe entsprechend das Sollen zweimal zu finden: zunächst, wie in jeder Wissenschaft, ebenfalls als Objektivität verleihender Faktor ihres Urteilens oder als bewußtes Sollen, und außerdem noch als besonderes Material der Wissenschaft vom Erkennen oder genauer als die Form, die zu ihrem „Material", dem Gegenstand der Erkenntnis gehört, und die sie ihm erkennend beilegt, so daß dadurch das Sollen als gesollt auch gewußt wird. Doch entsteht aus dieser Doppeltheit des Sollens in der Erkenntnistheorie keine Schwierigkeit, die etwas an unserm Ergebnis ändert. Daß es nicht anders sein kann, wird vielmehr jeder einsehen, der verstanden hat, was die Erkenntnistheorie allein wollen darf. Bildet sie den allgemeinen Begriff des Erkennens und seines Gegenstandes, so bestimmt sie damit zugleich den Begriff ihres eigenen Erkennens und seines Gegenstandes und beleuchtet dann sowohl das Gemeinsame alles Erkennens überhaupt, wie auch das Besondere der Wirklichkeitserkenntnis, wie endlich auch das Besondere ihrer Sollenserkenntnis, die auf Grund eines Sollens den Gegenstand jeder Erkenntnis als Sollen erkennt. Im übrigen ist hier dies allein wichtig: auch das Material der Erkenntnistheorie kann nicht dasselbe sein wie das der Einzelwissenschaften, sondern nur den allem Erkennen Objektivität verleihenden Faktor des Sollens wird die Transzendentalphilosophie mit den Wissenschaften vom Wirklichen teilen. Dann muß es sich so verhalten. Das wirkliche Material ist das als wirklich bejahte, und mit ihm haben es die Einzelwissenschaften zu tun. Das gesollte Material dagegen ist das als gesollt bejahte, und das hat allein die Erkenntnistheorie zu erkennen, die keine Wissenschaft vom Wirklichen ist, also auch kein wirkliches Material hat. Die Erkenntnisakte beider Wissenschaften aber sind Bejahungen des Sollens, und das bleibt die Hauptsache für die allgemeine Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes, von dem der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis zwar nur eine besondere Art ist, mit dem er aber den Charakter des Sollens teilen muß, um überhaupt „Gegenstand" und nicht nur „Material" zu sein.

Weiter gehen wir in diesem Zusammenhang auf die Theorie der Erkenntnistheorie und ihr Verhältnis zur Theorie des Erkennens nicht ein. Lediglich die Theorie der Wirklichkeitserkenntnis kommt für uns in Betracht, und für sie gibt es jedenfalls das Sollen nur ein-

m a l als das Objektivität verleihende Moment, welches das Erkennen des Wirklichen anerkennt, indem es etwas als wirklich bejaht. Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie haben wir hier nicht zu treiben, obwohl auch in ihr ein sehr wichtiges Problem steckt[1]. Sie wurde nur erwähnt, damit man ihre Erkenntnis nicht mit der der Einzelwissenschaften verwechselt. Abgesehen hiervon genügt es, wenn wir einerseits verstehen, daß das, was die Wirklichkeitserkenntnis bejaht, indem sie einen Inhalt als wirklich erkennt, nicht selbst schon ein Wirkliches, sondern nur ein Sollen sein kann, und wenn wir andererseits begreifen, warum dieser Umstand trotzdem nichts daran ändert, daß die Wirklichkeitserkenntnis, indem sie ein Sollen bejaht, das Wirkliche als wirklich, nicht etwa das Sollen als gesollt erkennt.

Trotzdem verhehlen wir uns nicht, daß die Bezeichnung des Sollens als eines ,,Gegenstandes" paradox klingt, und es wird daher nötig sein, diesen Anschein zu beseitigen. Zunächst ist noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß wir unter ,,Gegenstand" nicht das schon irgendwie erkannte Material der Wissenschaften, sondern lediglich jenes Etwas verstehen, das dem erkennenden Subjekt insofern entgegensteht, als es sich danach zu richten hat, oder das den M a ß s t a b für die Wahrheit der U r t e i l e abgibt. Wir wählen dafür die paradox klingende Bezeichnung absichtlich, um unsern Gegensatz zu der vielfach herrschenden Ansicht, es gäbe eine vom Erkennen unabhängige Welt transzendenter Realitäten als Gegenständen oder Maßstäben der Erkenntnis, möglichst scharf hervortreten zu lassen. Schärfer als durch den Begriff des Sollens kann der Unterschied von den üblichen Meinungen, die Material und Gegenstand identifizieren, nicht zum Ausdruck kommen. Abgesehen hiervon wollten wir zunächst nur zeigen, daß die von uns bekämpfte Ansicht auf einer falschen Deutung der ,,Notwendigkeit" beruht, die unsere Wirklichkeitsurteile haben. Weil die richtige Deutung auf das Sollen als den letzten Maßstab für die Wahrheit der Urteile führt, so ist damit der Name des ,,Gegenstandes" gerade für das die Erkenntnis l e i t e n d e Sollen gerechtfertigt, denn dieses Sollen muß

[1] Dies Problem hat E. L a s k in ebenso umfassender wie eindringender Weise in Angriff genommen in seinem Buch: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form 1911. Eine Auseinandersetzung mit diesem Werk würde über den Rahmen unserer Einführung in die Transzendentalphilosophie hinausführen.

der Erkenntnis genau das geben, was die „realistischen" Ansichten für die Leistung einer an sich, unabhängig vom Subjekt bestehenden Wirklichkeit halten, welche die „Denknotwendigkeit" ihnen zu verbürgen scheint, und die sie doch niemals verbürgen kann. Ueber das Sollen weist eine l o g i s c h e Notwendigkeit uns nie hinaus.

Suchen wir für unsere Einsicht nach einer weniger paradox klingenden Formulierung, die trotzdem das, was wir meinen, ganz zum Ausdruck bringt, so ist vor allem wieder daran zu erinnern, daß wir das F o r m problem der Erkenntnis behandeln, d. h. nach dem Maßstab für die Zuerkennung der Erkenntnisform fragen, und diesen Maßstab daher noch nicht mit dem schon aus Form und Inhalt bestehenden, gewissermaßen „vollen" Gegenstand identificieren können. Mit Rücksicht hierauf läßt sich unser Ergebnis dann auch so darstellen: das Sollen und seine Anerkennung verleiht dem Urteilen die G e g e n s t ä n d l i c h k e i t , indem es Form und Inhalt zum G e g e n s t a n d e verbindet. Der Ausdruck „Gegenständlichkeit" bringt besser zum Bewußtsein, daß allein der formale Faktor des Erkennens in Betracht gezogen wird. Bei dem Worte „Gegenstand" denkt man zuerst an das inhaltlich erfüllte Gebilde, das die Form der Wirklichkeit bereits erhalten hat, also an das, was wir das wirkliche „Material" nennen, und das liegt, wie wir wissen, nicht in der Sphäre des Sollens, sondern in der des wirklichen Seins. Es muß auch nach wie vor vom Standpunkt der empirischen Einzelwissenschaften als Gegenstand der Erkenntnis bezeichnet werden, weil diese ja das Wirkliche bereits voraussetzen und bei der Erkenntnis seines Inhalts keinen Grund haben, nach einem andern Gegenstand zu fragen. Die Erkenntnistheorie dagegen, die zum Problem macht, was es heißt, daß etwas wirklich ist, kann den Objektivität verleihenden Faktor nur im Sollen erblicken, dem vom Wirklichkeitsurteil bejahend zugestimmt wird. Scheut man sich trotzdem, zu sagen, daß der „Gegenstand" der Erkenntnis ein Sollen sei, so wird man es vielleicht weniger bedenklich finden, im Sollen den Faktor zu erblicken, der dem Urteilen „Gegenständlichkeit" verleiht, und daher mag man diesem Terminus den Vorzug geben. Doch bleibt der Unterschied terminologisch und ändert an der Sache nichts: das Sollen allein steht dem theoretischen Subjekt e n t g e g e n , und nach ihm hat es sich zu r i c h t e n , wenn es erkennen will. Das ist die entscheidende Einsicht, die verschiedene Formulierungen zuläßt, und die wir absichtlich, ohne eine gewisse

Umständlichkeit zu scheuen, auf mehrere Ausdrücke gebracht haben, um sie nach allen Seiten hin klar zu stellen.

Die Brauchbarkeit dieses Erkenntnisbegriffes können wir im Einzelnen hier noch nicht nachzuweisen versuchen. Es kommt zunächst nur darauf an, zu bestimmen, was aller Erkenntnis gemeinsam ist, und was daher auch auf die Wirklichkeitserkenntnis zutreffen muß, deren Gegenstand unser Problem bildet. Zusammenfassend läßt sich jetzt die am Anfang des Buches gestellte Frage wenigstens im allgemeinen so beantworten: der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand, auf den sich die Erkenntnis richtet, ist nicht der zwischen dem vorstellenden Bewußtsein und einer davon unabhängigen Wirklichkeit, sondern es ist der zwischen dem urteilenden, d. h. bejahenden Subjekt und dem Sollen, welches im Urteil anerkannt wird. Wenn ich die Wirklichkeit erkennen will und mir klar gemacht habe, was Erkenntnis allein heißen kann, so werde ich nicht das Wirkliche durch meine Vorstellungen abbilden wollen. Um das mit Rücksicht auf die immanenten Objekte zu versuchen, müßte ich bereits erkannt haben, was wirklich ist, und vollends hat es keinen Sinn, „hinter" der Welt der Vorstellungen noch eine andere Realität anzunehmen. Diese transzendente Wirklichkeit würde mir niemals das leisten, was der immanente mit Urteilsnotwendigkeit verknüpfte „Vorstellungskomplex" von Form und Inhalt, den ich in seiner Zusammengehörigkeit anerkennen kann, meinem Bedürfnis nach Erkennen des Wirklichen bedeutet. Sie würde mir nichts entgegen halten, was sich bejahen läßt, und bejahen muß ich nun einmal, wenn ich erkennen will. Nur das Sollen kann ich bejahen, und wo ich bejahend einem Inhalt, den ich wahrnehme oder vorstelle, die Form der „Wirklichkeit" zuerkenne, da erkenne ich etwas als wirklich. Wer an das Erkennen noch andere Ansprüche stellt, verlangt etwas, was das theoretische Subjekt zu leisten nicht imstande ist, und es liegt auch nicht der geringste Grund vor, dies zu verlangen. Wir wissen: das Erkennen verliert zwar seinen Sinn, wenn wir dabei nicht eine von uns unabhängige „Ordnung" zu entdecken vermögen. Aber es darf dies nicht eine Ordnung von transzendenten Realitäten sein, und eine Ordnung von immanenten Realitäten können wir in der Erkenntnistheorie, die das Formproblem stellt, ebenfalls nicht voraussetzen, denn von ihnen wissen wir erst

etwas, wenn wir sie als real erkannt haben. Wir werden beim Erkennen nie etwas anderes entdecken als die richtige, d. h. gesollte „Ordnung" des Bewußtseinsinhaltes, und das bedeutet in unserm Falle, wo es sich um Wirklichkeitserkenntnis handelt: wir vermögen einem Inhalt nur die Form Wirklichkeit bejahend beizulegen, die zu ihm gehört, also im Urteilen das miteinander zu verknüpfen, was bejahend verknüpft werden soll. Wir brauchen uns deshalb, solange wir nur erkennen wollen, was wirklich ist, gar nicht darum zu kümmern, ob es für das theoretische Subjekt noch etwas anderes als sollensnotwendige, die Anerkennung des Urteilens fordernde Beziehungen von Inhalt und Form gibt. Alles übrige liegt außerhalb der theoretischen Sphäre und ist dem Urteilen unzugänglich.

In einem Punkte stimmen wir also mit der immanenten Philosophie oder dem „subjektiven Bewußtseinsidealismus", wie er auch genannt wird, nach wie vor überein. Wir wollen die Aufgabe der Wirklichkeitserkenntnis einschränken auf ein „Anordnen" des Bewußtseinsinhalts. Mit Rücksicht auf den Inhalt der Erkenntnis besteht kein Grund, ja keine Möglichkeit, über das Immanente hinauszugehen. Auch wo es sich um das Formproblem handelt, kommt es nur darauf an, daß der Inhalt des Bewußtseins die Form erhält, die zu ihm gehört. Wir stehen aber andererseits dem Positivismus und der Immanenzphilosophie dadurch sehr fern, daß wir in Wahrheit von einem Erkennen durch das Denken, nicht von einem bloßen „Denken" der Welt oder gar von einer „bequemen" Anordnung des Bewußtseinsinhaltes reden. Wir können dies, weil für uns wahres Denken nicht bloßes Vorstellen, sondern Urteilen ist, und weil jedes Urteil sich als Anerkennen des durch die Urteilsnotwendigkeit verkündeten Sollens darstellt. In diesem Sollen haben wir einen dem bloß denkenden Subjekt entgegenstehenden Faktor, und das heißt in Wahrheit einen „Gegenstand". Indem das urteilende Subjekt sich nach ihm richtet, wird das Denken wieder zum Erkennen im eigentlichen Sinne des Wortes. Denken, das urteilt oder bejahend ein Sollen anerkennt, ist immer mehr als bloßes Denken. So verstanden muß die Ansicht, daß der dem Erkennen Objektivität verleihende Faktor in der Sphäre des Sollens liegt, schon weniger paradox klingen.

XI.

Gegenständlichkeit und Gegenstand.

Die Paradoxie wird ganz verschwinden, wenn wir endlich noch daran erinnern, daß auf dem subjektiven Weg, den wir gegangen sind, nur eine besondere Ansicht des Gegenstandes, nämlich seine dem Subjekt gewissermaßen zugekehrte Seite, zutage kommen konnte. Mancher ist gewöhnt, allein an den vom Subjekt losgelösten Gegenstand zu denken, und daher wollen wir, um diesem Gedanken ebenfalls gerecht zu werden, auch seinen Begriff heranziehen, um ihn mit dem bisher betrachteten Faktor der Gegenständlichkeit zu vergleichen. Man kann glauben, daß der Ausdruck „Sollen" *nur* für die dem Subjekt zugekehrte Seite des Gegenstandes die beste Bezeichnung ist [1]. Reflektiert man auf den Gegenstand, wie er für sich bestehen würde, ohne Gegenstand für ein Subjekt zu sein, so müßte er in der Tat anders bestimmt werden, und obwohl dies nicht unsere eigentliche Aufgabe ist, sagen wir, um unsern Gegenstandsbegriff noch schärfer hervortreten zu lassen, wenigstens so viel davon, daß das Verhältnis der beiden Bestimmungen, der subjektiven und der objektiven, zueinander deutlich wird. Wie ist also nach den bisherigen Ergebnissen der Begriff des Gegenstandes zu bilden, falls wir einmal davon absehen, daß er Gegenstand für ein erkennendes Subjekt sein soll, oder wenn er losgelöst gedacht wird nicht nur von allen Erkenntnisakten, sondern auch von dem Gedanken daran, daß er Gegenstand der *Erkenntnis* ist?

Jeder theoretische Gegenstand muß, wie wir bereits wissen, sowohl formal als auch inhaltlich bestimmt sein oder stellt ein Zusammen von Form und Inhalt dar, und wo es sich um einen wirklichen Gegenstand handelt, wird er die Form der Wirklichkeit tragen, in der sein Inhalt sich befindet. So können wir sagen, wenn wir den Gegenstand zwar als erkannt voraussetzen, aber trotzdem das Subjekt, für das er wirklicher Gegenstand ist, und das ihn als wirklich erkannt hat, ignorieren. Jedenfalls: ohne *Form* gibt es in keinem Fall einen theoretischen Gegenstand. Sie bringt einen Inhalt erst in das theoretische Gebiet. Und auch daran werden wir festhalten: das Theore-

[1] Dieser Satz gilt selbstverständlich nur so lange, als man beide Wege der Erkenntnistheorie für gleichberechtigt hält. Die Frage, ob die dem Subjekt zugekehrte Seite des Gegenstandes nicht doch mehr ist als eine „Seite", wird erst später behandelt.

tische liegt als Theoretisches in der Sphäre des W e r t e s , denn abgesehen davon, daß die Wahrheit zu den Wertbegriffen gehört, kann nur ein Wert zum Sollen werden, das sich der bejahenden Anerkennung des Subjekts als notwendig gültig entgegenstellt. Ohne Wert also hätten wir einen theoretischen Gegenstand ebensowenig wie ohne Form. Wollten wir den Gegenstand vollständig wertfrei denken, so wäre er damit nicht nur vom Subjekt der Erkenntnis losgelöst, sondern fiele wie der formfreie Inhalt aus dem theoretischen Gebiet hinaus. Dies Ergebnis kann man dann auch so ausdrücken, daß dadurch zugleich der Begriff der Form nicht nur durch den Gegensatz zum Inhalt, sondern auch p o s i t i v bestimmt wird: d i e t h e o r e t i s c h e F o r m i s t d e r t h e o r e t i s c h e W e r t , d e r d e n t h e o r e t i s c h e n G e g e n s t a n d k o n s t i t u i e r t. Nur der formfreie Inhalt, der noch kein Gegenstand ist, ja für den es, wie wir früher gesehen haben, gar keine Bezeichnung gibt, wäre wertfrei, aber deshalb zugleich auch atheoretisch. Kurz, das Wirkliche als theoretischer Gegenstand bleibt auf jeden Fall ein Inhalt in der ,,Wirklichkeit" genannten theoretischen W e r t f o r m. Sonst könnte es nicht nur von keinem Subjekt als wirklich erkannt werden, sondern verdiente den Namen eines t h e o r e t i s c h e n Gegenstandes überhaupt nicht.

Schon wenn wir den vom erkennenden Subjekt losgelöst gedachten Gegenstand soweit bestimmen, tritt das an ihm zutage, was für unsern Zusammenhang wichtig ist, denn es zeigt sich jetzt deutlich der Unterschied zwischen den beiden Gegenstandsbegriffen, und wir können sie miteinander vergleichen. Solange wir nur die dem Subjekt zugekehrte Seite betrachteten, lag das Sollen oder das Wertmoment z w i s c h e n Form und Inhalt als das, was beide miteinander verknüpft: die Form gehört zum Inhalt, er soll sie haben. Dies Sollen hat das Subjekt anzuerkennen, und das Urteil ist wahr, das es bejaht. Darin steckt die Gegenständlichkeit. Sieht man dagegen vom Subjekt ab, so wird die Form selbst zum Wert. Daß sie als Wert und nicht als Sollen auftritt, erklärt sich daraus, daß wir das vom Subjekt losgelöst gedachte Sollen ,,Wert" nennen, und das bedeutet daher für sich allein noch keinen wesentlichen Unterschied. Aber es kommt etwas anderes hinzu. Der Wertakzent scheint sich durch die objektive Betrachtung v e r s c h o b e n zu haben. Er liegt nicht mehr zwischen Form und Inhalt wie vorher das Sollen, sondern ruht a l l e i n a u f

der Form. Diese steht nun als theoretischer Wert im Gegensatz zum formlosen, also wertfreien und theoretisch indifferenten Inhalt. So ergibt sich die Frage: sind wir damit nicht zu dem Begriff eines Gegenstandes gekommen, der dem vom theoretischen Verhalten des Subjekts aus gewonnenen Begriff widerspricht? Es darf doch jetzt gerade nicht mehr das Sollen, das die Zugehörigkeit der Form zum Inhalt zum Ausdruck bringt, sondern nur noch die Form für sich als das bezeichnet werden, was der Erkenntnis, wenn wir überhaupt an sie denken, Objektivität verleiht, und der Gegenstand ist der Inhalt, der die Wertform hat. Insofern liegt also zwischen Wert und Sollen doch ein wesentlicher Unterschied. Wie läßt sich das mit dem Ergebnis des subjektiven Verfahrens vereinigen?

Indem wir hierzu Stellung nehmen, fragen wir zunächst noch nicht danach, welcher von den beiden Gegenstandsbegriffen in einem das Ganze der Erkenntnistheorie umfassenden System, das beide Seiten der Erkenntnis gleichmäßig zu berücksichtigen hat, den Vorzug verdient, und ob etwa nur der zweite der richtige ist, wie Lask meint [1], der von dem Begriff der Zusammengehörigkeit in der Gegenstandsregion nichts wissen will, sondern lediglich ein „schlichtes Ineinander" von Inhalt und Form als Gegenstand kennt. Wir untersuchen nur, ob zwischen den Produkten der subjektiven und der objektiven Betrachtungsweise, soweit wir sie bisher kennen gelernt haben, in Wahrheit ein Widerspruch besteht, und das scheint nicht der Fall zu sein. Zwar fallen die Begriffe gewiß nicht zusammen, aber ihre Verschiedenheit läßt sich aus der begrifflichen Trennung von Subjekt und Objekt, ohne welche, wie wir gleich am Anfang gezeigt haben [2], keine Erkenntnistheorie auskommt, als notwendig verstehen. Dem Subjekt, das erkennen will, muß die Verbindung von Form und Inhalt als etwas Gesolltes gegenübertreten, und die Bejahung dieses Sollens allein kann das Erkennen objektiv machen. Sieht man dagegen von ihr ab und betrachtet den Gegenstand für sich, wie er erkannt ist, so wird das Sollen zwischen Form und Inhalt sozusagen überflüssig. Die Verbindung der beiden Faktoren ist ja jetzt auf kein Urteil mehr bezogen, das sie bejaht. Das Wertmoment, das den Gegenstand theoretisch macht, muß also aus der Stelle, in der es sich vorher be-

[1] Die Lehre vom Urteil, 1912.
[2] Vgl. oben S. 3 f.

fand, verschwinden und in die Form selbst hineinrücken, da sie allein den theoretischen Gegenstand konstituiert. So wird die theoretische Form zum theoretischen Wert. Der Inhalt h a t sie oder „steht" in ihr. Darum aber braucht die „objektive" Betrachtungsweise, die von der Zugehörigkeit der Formen zu den Inhalten nicht mehr redet, mit der „subjektiven", die das Sollen zwischen Form und Inhalt findet und den Wertcharakter der Formen selbst unbeachtet läßt, nicht in einen Widerspruch zu kommen, der unaufhebbar ist oder dadurch allein beseitigt werden kann, daß man das eine Verfahren für unberechtigt erklärt. In b e i d e n Fällen liegt vielmehr, wenigstens soweit wir bisher die Sache ansehen müssen, eine E i n s e i t i g k e i t vor, die durch die D o p p e l s e i t i g k e i t des aus Subjekt u n d Objekt bestehenden Erkenntnisbegriffes bedingt ist. Das objektive Verfahren, das den Gegenstand als den Inhalt in der Wertform bestimmt, beruht auf derselben begrifflichen Trennung des sachlich Untrennbaren, die das subjektive Verfahren vollzieht. Es gibt, wenn wir das G a n z e des theoretischen Gebietes berücksichtigen, keinen Gegenstand, der nicht Gegenstand f ü r ein erkennendes Subjekt ist, und sobald der Gegenstand ausdrücklich als Gegenstand der E r k e n n t n i s in Betracht gezogen wird, rückt auch der Wertakzent sofort wieder von der Form selbst an die Stelle zwischen Form und Inhalt, an der er zuerst stand, und tritt damit zugleich dem Subjekt als ein Sollen gegenüber, das es zu bejahen hat. Es bleibt also im Grunde genommen alles beim Alten, und deshalb kann die Verschiedenheit der beiden Gegenstandsbegriffe nicht als Einwand gegen die Richtigkeit unserer Auffassung der Gegenständlichkeit als eines Sollens gelten. Beide Begriffe sind vielmehr als notwendige Produkte verschiedener Methoden zu verstehen, und nur das ist zu zeigen, daß sie trotzdem oder gerade wegen ihrer Verschiedenheit in einer Theorie, die beide Seiten des Erkenntnisbegriffes gleichmäßig berücksichtigt, sehr wohl miteinander v e r e i n b a r sein können.

Wir brauchen, um dies klarzulegen, nur noch die eine Frage zu beantworten: inwiefern kommen die zwei Sätze: „Gegenstand ist der Inhalt in der Form, die als theoretischer Wert gilt", und: „gegenständlich wird das Erkennen, wenn es, ein Sollen bejahend, dem Inhalt die Form zuerkennt", auf dasselbe hinaus? Eine einfache Ueberlegung führt hier zum Ziel. Wer vom erkennenden S u b j e k t ausgeht, wird sagen: die Form des Gegenstandes gilt als theoretischer

Wert nur insofern, als sie den Inhalt in die theoretische Sphäre zu bringen, d. h. aus ihm einen theoretischen Gegenstand, der erkannt werden kann, zu machen vermag. Die Hauptsache bleibt daher, daß der Inhalt die Form erhalten soll, denn dadurch allein, daß er sie bekommt, wird er vom Subjekt erkannt. Wer dagegen zuerst an den Gegenstand denkt, wird umgekehrt meinen: falls einem Inhalt eine Form zuerkannt werden soll, muß vor allem die Form als theoretischer Wert gelten und so den Inhalt in die Sphäre der theoretischen Gegenstände bringen können, denn sonst wäre die Urteilsnotwendigkeit, die das Sollen verbürgt, in Wahrheit keine theoretische Notwendigkeit, und die Anerkennung des Sollens könnte dem Erkennen des Subjekts keine Objektivität verleihen. Oder auch so läßt sich der Unterschied formulieren: käme die Form nicht dem Inhalt zu, und wäre daher die Verknüpfung von beiden nicht als gesollt zu bejahen, so hätte es keinen Sinn, die Formen, die den Gegenstand konstituieren, als theoretische Werte zu bezeichnen, d. h. wäre bei unserm Beispiel der Inhalt der Wahrnehmung nicht sollensnotwendig als wirklich zu beurteilen, so dürfte die Form Wirklichkeit auch nicht als theoretischer Wert gelten. Dabei liegt dann der Schwerpunkt auf der Gegenständlichkeit des Erkenntnisaktes. Und umgekehrt: falls die Form Wirklichkeit kein theoretischer Wert wäre, der einen Inhalt zum Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis macht, so könnten wir nicht sagen, daß die Form der Wirklichkeit zum Inhalt der Wahrnehmung gehört, und daß es deswegen sollensnotwendig ist, ihre Verknüpfung zu bejahen. Damit ist dann der Schwerpunkt auf den Gegenstand gelegt, wie er für sich besteht. Das und nichts anderes erweist sich als die wesentliche Differenz der subjektiven und der objektiven Darstellung.

Hat man aber dies verstanden, so tritt sogleich deutlich zutage von zwei miteinander unvereinbaren Gegenstandsbegriffen, die durch die beiden verschiedenen Betrachtungsweisen entstehen, ist keine Rede. Nur sieht es das eine Mal, wenn wir das Objekt voranstellen, das bereits erkannt ist, so aus, als sei der Gegenstand ein Inhalt, an dem die Wertform haftet, oder der in ihr „steht", und als falle damit der Gedanke, es „solle" der Inhalt mit der Form durch Bejahung verbunden werden, weg. Das andere Mal dagegen, wenn wir das Subjekt voranstellen, das erst erkennen will, sieht es so aus, als seien Form und Inhalt voneinander getrennt, und es komme darauf an,

daß beide miteinander verbunden werden sollen, weil sie zusammengehören, wobei dann die Form nicht ausdrücklich als Wert bezeichnet zu werden braucht. Ja, das Moment des Getrenntseins von Form und Inhalt wird bei der subjektiven Darstellung noch mehr hervortreten, wenn wir auch daran denken, daß jedes Urteil als Antwort auf eine Frage anzusehen ist, denn das Wesen der Frage kann geradezu darin gefunden werden, daß sie versucht, Form und Inhalt auseinander zu halten, und insofern den Gegenstand „zerstückelt". Erst die Antwort stellt seine Einheit wieder her, muß jedoch trotzdem als Antwort auf eine Frage durch eine Zerstückelung des Gegenstandes hindurchgegangen sein, die zu dem „schlichten Ineinander" von Form und Inhalt schlecht zu passen scheint. Aber auch diese Verschiedenheiten lassen sich als notwendige Differenzen der objektiven und der subjektiven Betrachtungsweise begreifen, und so lange wir daher das Verhältnis der beiden Wege zueinander im Ganzen der Erkenntnistheorie noch nicht definitiv bestimmt haben, dürfen wir die verschiedenen Formulierungen nebeneinander bestehen lassen. Die dem Subjekt zugewendete Seite des Gegenstandes muß stets das Sollen sein, das zu bejahen ist, damit so der Inhalt die Form erhält, die ihm zukommt, und dann erscheint zugleich das Bejahte allein als werthaft, während das im Urteil bloß „vorgestellte", gleichviel ob es Inhalt oder Form ist, wertindifferent gedacht werden wird. Die Gegenständlichkeit des vom Subjekt losgelösten Gegenstandes dagegen besteht nur in der Form, die als Wert gilt und damit dem für sich betrachtet formlosen und atheoretischen Inhalt das Gepräge des Theoretischen verleiht. Dann erscheint auch das „Vorgestellte" am Gegenstand, soweit es Form ist, als werthaft, und nur der vorgestellte Inhalt ist noch als wertfrei zu denken. Doch kann man zweifeln, ob es angeht, bei dem vom Subjekt losgelöst gedachten Gegenstand überhaupt noch von „vorgestellten" Bestandteilen zu reden und sie den nicht-vorstellungsmäßigen entgegenzusetzen, und deshalb entstehen aus dieser Verschiedenheit der beiden Ergebnisse keine neuen Schwierigkeiten von prinzipieller Bedeutung. Jedenfalls aber sind die beiden Gegenstandsbegriffe, genauer: die Gegenständlichkeit des Erkenntnisaktes als das bejahte Sollen einerseits und der aus dem Zusammen von Formwert und Inhalt für sich bestehende Gegenstand andererseits, sehr wohl miteinander vereinbar. Mehr aber brauchen wir nicht, um unser

auf dem subjektiven Wege gewonnenes Ergebnis vorläufig aufrecht zu erhalten: das Sollen allein verleiht dem Erkenntnisakt die Gegenständlichkeit, wenn er sich bejahend nach ihm richtet, und ist insofern als der „Gegenstand" der Erkenntnis zu bezeichnen, der nicht mit dem „Material" zusammenfällt.

Die endgültige Klarlegung des Verhältnisses der beiden Betrachtungsweisen und der beiden Gegenstandsbegriffe zueinander können wir erst geben, wenn wir auch die Transzendenz des Gegenstandes verstanden und begründet, also die dritte Frage beantwortet haben, die wir stellten, als wir das Erkenntnisproblem als Urteilsproblem formulierten [1]. Nur im Interesse einer Verdeutlichung des Gegenstandsbegriffes überhaupt mußte schon in diesem Zusammenhang die Möglichkeit seiner „objektiven" Betrachtung angedeutet und ihre Vereinbarkeit mit dem auf dem subjektiven Wege gewonnenen Resultat gezeigt werden. Im übrigen haben diese Ausführungen lediglich bestätigt, daß der Gegenstand nicht im Seienden allein zu finden ist. Die objektive Betrachtungsweise stößt bei der Behandlung des Formproblems der Erkenntnis ebenso wie die subjektive auf einen Wert, der die Objektivität konstituiert, und das ist die Hauptsache, im Vergleich zu der vorläufig alles andere als von sekundärer Bedeutung erscheint. Auf den Unterschied von Sollen und Wert kommen wir bei der Frage nach der Begründung der Gegenständlichkeit noch einmal zurück. Zunächst verlassen wir den Gegenstand, wie er zu denken ist, wenn man ihn vom Subjekt loslöst, und setzen den subjektiven Weg weiter fort. Wir wissen, daß die Bezeichnung des Gegenstandes als eines Sollens unbedenklich ist, sobald wir hervorheben, daß es sich dabei nur um seine dem Subjekt zugekehrte formale Seite oder um seine Bedeutung für die Gegenständlichkeit des Erkenntnisaktes handelt. Wir konnten auf dem subjektiven Weg nichts anderes feststellen wollen, als das, wonach das Subjekt sich richtet, wenn es urteilend erkennt, und die Gründe, aus denen dieser dem Subjekt sowohl entgegenstehende als auch zugekehrte Gegenstand ein Sollen ist, das die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt des zu erkennenden Materials zum Ausdruck bringt, müssen jetzt klar geworden sein.

[1] Vgl. oben S. 153.

Viertes Kapitel.

Die Begründung der Objektivität.

Trotzdem sind wir mit unserm Gedankengang nicht fertig, ja gerade das bisher gewonnene Ergebnis scheint wenig geeignet, uns dem letzten Ziel, das wir anstreben, näher zu führen. Zum Erkennen gehört ein Gegenstand, der ihm nur dann Objektivität verleiht, wenn er von ihm in theoretischer Hinsicht unabhängig ist. Also muß das Sollen, das wir als Gegenstand der Erkenntnis gefunden haben, ein vom erkennenden Subjekt unabhängiges Sollen sein, und zwar heißt „unabhängig" jetzt, daß das Sollen gilt, gleichviel ob irgend ein Akt des Subjekts es bejahend anerkennt oder nicht, denn allein auf die Unabhängigkeit des Wertes von der theoretischen Wertung kommt es beim Gegenstand des urteilenden Erkennens an. Es muß sich mit andern Worten, wenn wir auch das in diesem Sinne vom Subjekt Unabhängige „transzendent" nennen wollen, um ein transzendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntnis handeln. So überflüssig eine vom vorstellenden Subjekt unabhängige oder transzendente Realität jetzt erscheint, nach der das Erkennen sich zu richten hat, so unentbehrlich ist ihm die transzendente Geltung des Sollens, das es auf Grund der Urteilsnotwendigkeit bejaht. Ohne diese Transzendenz wäre das Urteilen kein „Erkennen". Wir sind, wie wir zeigen konnten, durch die Lehre vom Urteil und seinem Gegenstand zu einem neuen Begriff des Transzendenten und damit zu einer neuen Problemstellung der Transzendentalphilosophie gekommen. Von den drei Fragen, in die sie sich zerlegen ließ, ist die letzte noch nicht beantwortet: haben wir zur Annahme der Transzendenz des Sollens ein Recht? Damit stehen wir vor dem wich-

tigsten Problem. Mit der Beantwortung der beiden ersten Fragen wurde nur festgestellt, was jede Erkenntnis richtig verstanden *meint* und daher stillschweigend *voraussetzt*. Läßt die Voraussetzung, die wir ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht haben, sich auch *begründen*?

I.

Das transzendente Sollen.

Vielleicht wird man der Ansicht sein, durch den Nachweis, daß alles Erkennen in der Anerkennung eines Sollens besteht, trete nur seine „Subjektivität" in noch höherem Maße hervor als früher, und jeder „Gegenstand" werde dadurch problematisch. Das Bejahen und Verneinen, das wir mit dem Billigen und Mißbilligen und dadurch mit dem Wollen zusammengebracht haben, sei nicht allein wie das vorstellende Erkennen in die Grenzen der Bewußtseinswelt eingeschlossen, sondern in noch ganz anderem Sinne vom Subjekt abhängig, und dementsprechend müsse auch sein Gegenstand vom Subjekt so abhängig werden, daß von Transzendenz in *keiner* Hinsicht gesprochen werden dürfe. Wir können dabei das immanente Wahrheitskriterium des Urteilens, die Gewißheit, und die Frage, wie von ihm aus ein Transzendentes zu erreichen ist, vorläufig noch unberücksichtigt lassen. Allerdings steckt auch hierin ein Problem, denn falls jede Urteilsnotwendigkeit an Gewißheit als an ein psychisches Sein geknüpft ist, das allein vom Sollen Kunde gibt, scheint es schwer verständlich, mit welchem Recht wir uns auf ein Immanentes als Kriterium für Transzendentes verlassen. Doch ist dies Bedenken in unserm Zusammenhange nicht das wichtigste. Vielleicht gibt man zu, daß: ein Urteil ist wahr, ohne unbeweisbare metaphysische Voraussetzung nichts anderes heißen kann, als: ein Urteil ist gewiß und bejaht, was bejaht werden soll. Aber niemals wird man, worin auch das immanente Wahrheitskriterium bestehen mag, dem bejahten Sollen eine mehr als „subjektive" Bedeutung zuschreiben wollen. Selbst wenn man eingesehen hat, daß der Begriff des Wertes nicht mit dem eines Wirklichen zusammenfällt, und daß daher auch jedes Sollen vom realen Sein seinem Begriff nach zu trennen ist, kann man trotzdem seine Geltung stets von einem Seienden, und zwar von einem realen Wollen abhängig machen, oder sagen, daß, wo nichts vom Subjekt anerkannt und gewertet werde, es auch kein Sollen gebe. Der Be-

griff eines transzendenten Sollens dürfe, wird man dann glauben, überhaupt nicht gebildet werden, da wirkliches Wollen und gültiges Sollen sich nie auseinanderreißen lassen.

So scheint das transzendente Sollen als Gegenstand der Erkenntnis mit noch größeren Bedenken behaftet als eine transzendente, vom vorstellenden Bewußtsein überhaupt unabhängige Realität, und jedenfalls bleibt noch immer die Frage bestehen: warum soll das Sollen anerkannt werden, das als Gegenstand unserm Urteilen gegenübertritt? Davon sagt uns der neue Erkenntnisbegriff, den wir gebildet haben, bisher nichts. Es ist nur der alte Begriff des Gegenstandes zerstört, aber aus dem Begriff des urteilenden Erkenntnisaktes kein wirklich brauchbarer, d. h. „Objektivität" verleihender neuer Gegenstand herausgelöst. Weist nicht vielmehr schließlich alles darauf hin, daß unser Wissen nur ein Glauben ist, falls wir beim Bejahen etwas davon Unabhängiges zu erfassen meinen? Ist das durch die Urteilsnotwendigkeit verkündete Sollen als fester, Richtung gebender Gegenstand der Erkenntnis von größerer logischer Dignität als das Reich der Dinge an sich? Stehen wir nicht vielmehr genau auf demselben Punkt, auf dem wir standen, als uns die Existenz eines transzendenten realen Seins problematisch geworden war?

Auf die Beantwortung dieser Frage kommt, sobald es sich um die Begründung der Objektivität handelt, in der Tat alles an. Wir kennen den neuen Erkenntnisbegriff bisher nur nach der einen Seite hin als Anerkennung des Sollens. Wir wissen, daß, wenn es einen Gegenstand der Erkenntnis gibt, der von dem als wirklich bereits vorausgesetzten „Material" verschieden ist, er nur im Sollen, nicht im Seienden gefunden werden kann, weil „das Seiende" erkenntnistheoretisch vervollständigt das als seiend Bejahte bedeutet und für das bejahende Urteil, das erst erkennen will, nicht ein bereits Erkanntes, sondern nur ein unmittelbar bewußtes, noch nicht erkanntes Sollen als Maßstab brauchbar ist. Jetzt müssen wir unsern Erkenntnisbegriff auch nach der andern Seite hin betrachten und nach dem Sollen der Anerkennung fragen. Warum soll das Sollen anerkannt werden, das in der Urteilsnotwendigkeit sich uns kund tut? Hat seine Anerkennung einen Wert, der absolut, d. h. von jeder faktischen Anerkennung unabhängig gilt? Diese Frage darf dann allein bejaht werden, wenn das Sollen, welches das Urteil anerkennt, in der angegebenen Bedeutung des Wortes transzendent

ist, denn das Sollen der Anerkennung kann seine Geltung nur auf die Geltung des anzuerkennenden Sollens stützen. Wie kommen wir aber überhaupt zur Annahme eines transzendenten Sollens? Erst wenn dies klar gestellt ist, dürfen wir von einem erkenntnistheoretischen brauchbaren Gegenstand reden, der dem Erkennen in Wahrheit die gesuchte „Objektivität" verleiht. Damit ist uns der weitere Gang der Untersuchung vorgezeichnet.

Zunächst wird es gut sein, ausdrücklich zu zeigen, daß wir nicht etwa nach einem „Gegenstande" suchen, dessen Begriff schon einen Widerspruch enthält, wie man dies vom Begriff des transzendenten Seins nachweisen kann und vielleicht auch vom Begriff des transzendenten Sollens glaubt. Denken läßt sich ein von der Bejahung des erkennenden Subjekts unabhängiges Sollen auf jeden Fall, mag man auch über den wissenschaftlichen Wert dieses Gedankens noch so ungünstig urteilen. Besonders kommen die Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich beim transzendenten Sein ergaben, hier gar nicht in Betracht. Die Unabhängigkeit vom vorstellenden Bewußtsein überhaupt steht nicht in Frage. Das Sollen kann daher bewußt und insofern immanent, trotzdem aber zugleich in dem Sinne transzendent sein, daß es unabhängig vom urteilenden Subjekt oder Bewußtsein gilt. Um als gesollt erkannt oder gewußt zu sein, muß es freilich ebenso wie das als seiend Erkannte auch als bejaht gedacht werden, und in dieser Hinsicht ist es ebenso notwendig wie das Seiende mit einem urteilenden Subjekt verknüpft. Aber der Sinn des Bejahungsaktes, der zu ihm gehört, besteht gerade darin, daß er dem Sollen eine vom Akt unabhängige Geltung zuerkennt, und deswegen macht auch die Verknüpfung des als gesollt erkannten Sollens mit einem urteilenden Subjekt das Sollen selbst mit Rücksicht auf seine Geltung nicht immanent. Der hier allein wesentliche begriffliche Unterschied von immanentem und transzendentem Sollen bleibt vielmehr gänzlich unberührt von dem Umstand, daß jedes von der Erkenntnistheorie als gesollt erkannte Etwas ein urteilendes Subjekt voraussetzt, für das es als gesollt gilt. Wir trennen grade auch unter den Forderungen, die wir als gesollt erkannt haben, solche, die bloß gewollt sind und daher nur relativ zum Wollen gelten, von solchen, die unbedingte Geltung beanspruchen. Die erste Art tritt als Forderung eines oder mehrerer realer Subjekte auf und ist stets an die Existenz bestimmter wirk-

licher Individuen gebunden, von deren Willen sie ausgeht. Die andere Art dagegen kann zwar auch zur Forderung eines oder mehrerer Subjekte werden, aber es ist für ihre Bedeutung als Forderung vollkommen gleichgültig, ob irgend ein reales Subjekt sie wirklich stellt. Das ist der einzige bei der neuen Transzendenzfrage noch in Betracht kommende Unterschied. Die Forderungen der zweiten Art tragen den Charakter der transzendenten Sollensnotwendigkeit, die wir meinen, und der bleibt ihnen, gleichviel ob sie als gesollt erkannt gedacht werden oder nicht [1].

So muß klar sein: ein Widerspruch von der Art, wie das transzendente Sein ihn einschließt, das als ein Unbewußtes in einer Form des erkennenden Bewußtseins zu denken wäre, liegt im Begriff des transzendenten Sollens nicht vor. Der Gegenstand der Erkenntnis, den wir suchen, ist seinem Begriff nach ein Sollen, das zwar wie alles, womit wir uns wissenschaftlich beschäftigen, in der Bewußtseinswelt liegt, aber von der realen Forderung eines oder mehrerer Individuen unabhängig gilt, ja das überhaupt von keinem Sein gefordert und dadurch vom Sein abhängig wird. Der Begriff eines solchen von der Erkenntnistheorie und n u r von ihr als transzendent gesollt erkannten Gegenstandes läßt sich auf jeden Fall d e n k e n. Ja, er enthält lediglich die genaue Bestimmung einer Forderung, die n i c h t s a l s F o r d e r u n g ist. Das „reine" Sollen, das von keinem Sein ausgeht, kann nicht nur, sondern muß sogar seinem Begriffe nach stets ein in sich ruhendes, für sich gültiges und insofern von jedem Seienden unabhängiges oder transzendentes Sollen sein. Mit dem Begriff des theoretischen Subjekts hat sich eben auch der Begriff des von ihm Unabhängigen oder Transzendenten so geändert, daß er von den ihm früher anhaftenden Unmöglichkeiten frei geworden ist. Das v o r s t e l l e n d e Subjekt bedurfte des b e w u ß t s e i n s j e n s e i t i g e n r e a l e n Gegenstandes, um sich beim Erkennen danach zu richten. Das u r t e i l e n d e Subjekt kommt mit einem b e w u ß t e n S o l l e n aus, wenn dieses nur als unabhängig von der Bejahung oder als transzendent gültig im Sinne von u r t e i l s j e n s e i t i g vorausgesetzt werden darf.

[1] Wie die Begriffe des transzendenten Sollens und des transzendenten Seins sich voneinander unterscheiden, habe ich unter andern Gesichtspunkten in meiner Abhandlung über: Geschichtsphilosophie, 1905, 2. Aufl. 1907 zu zeigen versucht. Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, S. 414 f.

Aber diese Klarstellung des Begriffs genügt für die Begründung der neuen Transzendenz selbstverständlich noch nicht. Wir müssen die transzendente Geltung des Sollens, das im Urteile anerkannt wird, nicht nur als eine denkbare oder mögliche, sondern auch als eine wissenschaftlich unvermeidliche oder notwendige Voraussetzung aufweisen, und da kann man nun fragen: läßt sich eine solche Geltungs-Unabhängigkeit des unmittelbar erlebten Sollens von aller Bejahung überhaupt begründen? Ist ein theoretischer Nachweis dieser Transzendenz nicht vielmehr ebenso unmöglich wie früher die Begründung des transzendenten Seins? Auf diese Frage müssen wir eine unzweideutige Antwort geben, wenn wir über das Transzendenzproblem zur vollen Klarheit kommen wollen.

Soweit man von „Begründung" der letzten Voraussetzungen des Erkennens auf dem subjektiven Wege überhaupt reden darf, sind wir in der Tat beim Suchen nach dem transzendenten Gegenstand jetzt in einer prinzipiell anderen Lage als vorher. Wir brauchen, um das einzusehen, nur noch einmal zu dem Punkt zurückzukehren, von dem wir bei unserer Problemstellung ausgingen: zum erkenntnistheoretischen Zweifel. Alles Bisherige bestand im wesentlichen lediglich aus einer aufklärenden Analyse der logischen Struktur unserer theoretischen Grundbegriffe, insbesondere des Erkenntnisbegriffes auf Grund einer Einsicht in den logischen Sinn des Urteilsaktes, und die bloße Analyse kann die Begründung der Objektivität nicht geben, sondern höchstens vorbereiten. Nachdem dieser Teil der Untersuchung abgeschlossen ist, muß nun wieder der Zweifel heran, „der alte Wanderstab", um mit Gottfried Keller zu reden, jene „Skepsis", welche schon Sokrates kannte, die jetzt aber nicht nur ihre zerstörende, sondern auch ihre aufbauende Kraft zu entfalten hat, und mit der wir vordringen wollen zu den unbezweifelbaren Grundlagen und Voraussetzungen alles Erkennens. Wir brauchen unsere Frage nur so zu stellen: ist es möglich, daran zu zweifeln, daß das Sollen, welches wir im Urteilen anerkennen, eine vom erkennenden Ich unabhängige, also transzendente theoretische Geltung hat und daher notwendig vom theoretischen Subjekt anerkannt werden soll? Oder, was bei einem erkenntnistheoretischen Zweifel auf dasselbe hinauskommt: kann man es mit einer logisch sinnvollen Behauptung eventuell auch verneinen, daß das vom Urteilen anerkannte Sollen

urteilsjenseitig gilt und somit auf einen transzendenten Wert hinweist?

Eine Antwort wird sich hierauf freilich nur dadurch geben lassen, daß wir untersuchen, ob diese Verneinung sich durchführen läßt, ohne daß man dabei zugleich die Möglichkeit des Urteilens überhaupt leugnet und die Verneinung infolgedessen als Urteil sich selbst aufhebt. Ein anderes Verfahren als dieses besitzen wir zur Begründung der letzten Voraussetzungen des Erkennens nicht. Aber es reicht für unsere Zwecke vollkommen aus, denn wir wissen: einen absolut voraussetzungslosen Standpunkt kann es auch in der Erkenntnistheorie nicht geben [1]. Es darf sich vielmehr nur darum handeln, die Voraussetzungen des Erkennens soweit einzuschränken, wie das möglich ist, ohne dabei jedes Erkennen überhaupt zu bezweifeln und damit zum „Standpunkt" des Skeptizismus zu kommen, der als theoretischer Nihilismus einen logischen Widersinn einschließt. Deshalb versuchen wir, zu zeigen, welches der voraussetzungsloseste von allen widerspruchslos denkbaren Standpunkten in der Erkenntnistheorie ist, die noch als „Standpunkte" gelten können, und ob auch er schon die Anerkennung des transzendenten Sollens enthält. Mit der bejahenden Antwort auf diese Frage wird dann die Transzendenz des Sollens soweit als begründet gelten dürfen, wie die letzten Voraussetzungen alles Erkennens überhaupt begründbar sind. Von irgend etwas anderem ableiten lassen sie als „letzte" Voraussetzungen sich nie. Man darf nur zeigen wollen, daß sie unbezweifelbar in sich ruhen, weil auch der Zweifel als Verneinungsversuch sie nicht entbehren kann.

Ehe wir dies ausführen, ist nur noch einmal daran zu erinnern, welchen Subjektbegriff wir vorläufig zugrunde legen, wenn wir vom Transzendenten als einem vom Subjekt Unabhängigen sprechen. Wir beschränken uns auch jetzt noch auf das wirkliche erkennende Ich, und wir können daher zunächst nur nach der Unabhängigkeit des Sollens von dem realen Urteilsakt fragen. Die Uebertragung unserer Antwort auf das erkenntnistheoretische Subjekt muß einer späteren Erörterung vorbehalten werden, denn wir wissen ja noch gar nicht, ob es möglich ist, den Begriff eines urteilenden Bewußtseins überhaupt oder einer theoretisch differenten Subjektform des wissenden Ich zu bilden. Insofern bleibt unser Ergebnis also zunächst unvollständig. Ein solcher eingeschränkter Nachweis für die Transzendenz des Sollens

[1] Vgl. oben S. 7 f.

gegenüber dem wirklichen erkennenden Subjekt darf aber nicht etwa als überflüssig in dem Sinne angesehen werden, wie er bei der Frage nach der Unabhängigkeit der wirklichen Objekte vom wirklichen Subjekt überflüssig gewesen wäre, denn gerade darauf kommt es zuerst an, ob man berechtigt ist, jedes Sollen von einem realen Bejahen abhängig zu machen. Nachdem dies klar gestellt ist, kann dann auch die Unabhängigkeit des Sollens vom Sinn der Bejahung erörtert werden. Daß gewisse Werte wie die logischen oder theoretischen ohne reale Wertungen gelten, haben wir bisher ohne Begründung vorausgesetzt, und dabei dürfen wir nicht stehen bleiben. Deshalb fragen wir zunächst: wie läßt sich die Unabhängigkeit des Sollens aufzeigen, die es gegenüber dem realen urteilenden Subjekt des Erkennens besitzt, um später erst die Transzendenz mit Rücksicht auf das erkenntnistheoretische Subjekt zu untersuchen.

Alle Urteile, die sich auf ein transzendentes Sein zu beziehen scheinen, lassen sich so umwandeln, daß sie lediglich Tatsachen des Bewußtseins aussagen oder etwas über immanent Seiendes behaupten, und in dieser Gestalt allein sind sie unbezweifelbar. Statt: „die Sonne scheint", kann man sagen: „ich sehe die Sonne." Dann kommt dabei ein transzendentes Reales nicht mehr in Betracht, und ebenso kann ich jedes Urteil, in dem ich einen Inhalt als wirklich bejahe, so formulieren, daß ihm damit ausdrücklich nur ein immanentes Sein zugesprochen wird. Deshalb vermag die Leugnung des transzendenten Seins niemals in dem Sinne widerspruchsvoll zu werden, daß sie zur Leugnung jedes Erkennens überhaupt führt. Es bleibt immer möglich, zu zweifeln, ob das, was als seiend behauptet wird, transzendent existiere oder nur als immanent gelten dürfe. Das Erkennen selbst tastet ein solcher Zweifel nicht als gültig an. In dieser Hinsicht kommen wir mit dem erkenntnistheoretischen Zweifel daher niemals über den Standpunkt der Immanenz hinaus. Daran war noch einmal zu erinnern, denn von hier aus fällt durch den Kontrast zugleich Licht auf den Versuch, die Urteile zu leugnen, die ein Sollen als transzendent im Sinne von urteilsjenseitig bejahen.

Ist es möglich, die Urteile so umzuwandeln, daß sie nicht mehr die Anerkennung eines vom Subjekt unabhängigen Wertes enthalten, trotzdem aber wahre Erkenntnisse bleiben? Man braucht nur die Frage zu stellen, und sie ist eigentlich schon beantwortet. Wir haben ja nachgewiesen, daß jedes Urteil in der Anerkennung der Urteils-

notwendigkeit besteht, und daß diese Notwendigkeit stets als ein Sollen zu deuten ist, als ein Imperativ, der dem Bejahen so gegenübertritt, daß das erkennende Subjekt von ihm abhängig wird, indem es sich nach ihm bejahend richtet. Man mag also die Urteile umwandeln, wie man will, um alle vermeintlichen Beziehungen auf eine transzendente Wirklichkeit ausdrücklich daraus zu entfernen, so wird man doch stets ihren Wahrheits*wert* als einen zeitlos gültigen und daher von jedem urteilenden Subjekt völlig unabhängigen oder transzendenten Wert anerkennen. Mit andern Worten: das Sollen ist, solange wir überhaupt urteilen, für uns Richtung gebend, und damit wird seine transzendente Geltung von jedem Urteil implicite vorausgesetzt. Wer sie trotzdem bezweifeln wollte, hat sich nicht klar gemacht, was zweifeln heißt. Zweifeln ist seinem logischen Sinn nach, falls es überhaupt theoretisch different sein will, immer Fragen. Fragen aber heißt: ist dies Urteil oder ist das entgegengesetzte wahr, soll ich ja oder soll ich nein sagen? Gleichviel, ob ja oder nein, stets setzt schon die Frage, die nicht logisch indifferent ist, sondern Wahrheit sucht, voraus: nur eines von Beiden kann, aber eines muß wahr sein, d. h. eines der beiden möglichen Urteile soll bejaht und das andere soll verneint werden, auch abgesehen davon, ob irgend ein erkennendes Subjekt das Sollen faktisch anerkennt. Ohne die Voraussetzung, daß ein Sollen überhaupt unabhängig vom bejahenden Subjekt oder transzendent gilt, verliert also sogar die Frage und damit zugleich der theoretisch differente Zweifel als Verneinungsversuch seinen Sinn. Man kann nur zweifeln, ob *so oder so* geurteilt, aber niemals ob *überhaupt* geurteilt und damit ein Sollen als unabhängig vom Subjekt anerkannt werden soll. An einem in seiner Geltung jedem realen Wollen entzogenen, auch vom rein erkennenden, d. h. bejahenden Subjekt absolut unabhängigen und insofern transzendenten Sollen überhaupt zu zweifeln, führt zum logischen Widersinn: die Leugnung dieses Sollens, ja schon das Zweifeln daran, hebt sich selbst auf. Jede Leugnung ist ein Urteil, erkennt demnach, sobald sie den Anspruch auf Wahrheit macht, implicite ein transzendentes Sollen an, und ebenso setzt jeder sinnvolle Zweifel immer schon voraus, daß entweder bejaht oder verneint, also unter allen Umständen ein Sollen als gültig anerkannt werden soll. *Deshalb ist die Transzendenz des Sollens als Urteilsjenseitigkeit jeder Leugnung wie jedem Zweifel entzogen*

und zu den unbezweifelbaren Grundlagen alles Erkennens zu rechnen.

Doch vielleicht wird sich trotzdem noch ein Bedenken erheben, wenn man sich daran erinnert, wie wir zu dem Begriff des Sollens gekommen sind. Ignoriert unsere Argumentation nicht die realen Vorgänge des Erkennens? Wir brauchen, um etwas als wahr zu bejahen, ein *Wahrheitskriterium*, und dieses muß, wie es scheint, als psychische Realität vorhanden sein. Wir haben es im Zustand der Gewißheit gefunden, der einerseits Bestandteil eines individuellen Seelenlebens ist und andererseits zugleich für unser Bejahen eine Forderung mit sich führt, die über das seelische Sein hinausweist. Dann schieden wir willkürliche und notwendige Forderungen und deren Anerkennung voneinander. Auf das Gewißheitskriterium angewendet würde das heißen, daß es evidente und nicht evidente Urteile gibt. Betrachten wir also das Erkennen als psychischen Prozeß, so scheint allein die Evidenz als psychisches *Sein* uns die Wahrheit des Urteilens zu verbürgen, und damit taucht die Frage auf: wie darf man meinen, daß ein immanenter psychischer Zustand in unbezweifelbarer Weise auf ein transzendentes Sollen hinweist. Sind nicht auch Irrtümer evident? Beim Irren aber wird doch grade *kein* Sollen anerkannt, das eine vom urteilenden Subjekt *unabhängige* Geltung besitzt. Täuscht uns die Evidenz daher nicht über das urteilsjenseitige Wesen des Sollens?

Solange man unter Evidenz nichts anderes als ein psychisches *Sein* versteht, muß diese Frage gewiß bejaht werden. Der Tatbestand, der beim Irrtum zugrunde liegt, ist dieser: das Urteilen bejaht ein Sollen, das kein transzendentes, sondern nur ein immanentes, d. h. eine von einem Sein gestellte und insofern von ihm *abhängige* Forderung ist. Daß es Irrtümer in diesem Sinne gibt, ist zweifellos. Aber, abgesehen davon, daß das nichts gegen den Begriff der Evidenz als Wahrheitskriterium überhaupt sagt, fällt unser Satz, es müsse in jedem *wahren* Denkakt ein immanentes Sein vorkommen, das zugleich die Transzendenz des Sollens verbürgt, nicht mit der Behauptung zusammen, es gebe ein Kriterium, an dem wir *immer* wahre von falschen Urteilen unterscheiden können, und das daher den Irrtum unter allen Umständen ausschließt. Daß bisweilen auch falsch geurteilt wird, widerlegt nicht, daß es wahre Urteile gibt. Im Gegenteil, auch der Begriff des Irrtums verliert ohne den der Wahr-

heit jeden Sinn. Der Umstand, daß wir bisweilen nur glauben, ein transzendentes Sollen zu bejahen, wo in Wahrheit dem Sollen die transzendente Geltung fehlt, vermag also an der Geltung des transzendenten Sollens überhaupt nichts zu ändern.

Dazu aber kommt noch etwas anderes. Mit der inhaltlichen Wahrheit der Urteile haben wir es hier gar nicht zu tun und daher auch nicht mit dem inhaltlichen Irrtum. Die Evidenz kommt ebenso wie der Urteilsakt allein für das Formproblem der Erkenntnis in Betracht, da alle erkenntnistheoretischen Probleme Formprobleme sind. Es soll hier nicht entschieden werden, ob man von einer Evidenz des Inhaltes reden darf. Jedenfalls steht sie für uns nicht in Frage. Wir setzen nur voraus, daß es irgend welche Erkenntnis gibt, und suchen nach dem allgemeinen Begriff ihrer Form. Zu ihm gehört dann die Evidenz als immanentes Anzeichen für die transzendente Geltung, denn ohne ein solches Anzeichen wäre wirkliche Erkenntnis niemals möglich. Die Tatsache aber, daß in besonderen Fällen Forderungen, die von psychischen Zuständen abhängen, mit solchen verwechselt werden, die unabhängig von ihnen gelten, gehört überhaupt nicht in diesen Zusammenhang. Es handelt sich darum allein, daß jedes Urteil, das wahr ist, ein transzendentes Sollen anerkennt, und daß also die Leugnung des Sollens, die doch auch wahr sein will, sich selbst aufheben würde.

Damit haben wir das allgemeine Prinzip zur Begründung der Transzendenz gewonnen, soweit auf dem subjektiven Wege von Begründung gesprochen werden kann: die transzendente Geltung irgend eines Sollens wird von jedem Urteil, ja von jeder Frage und somit auch von jedem theoretisch sinnvollen Zweifel vorausgesetzt, gleichviel ob im einzelnen Falle das Urteilen sich dieses Sollens durch sein Bejahen wirklich bemächtigt oder nicht, und von hier aus können wir noch einen Schritt weiter gehen. Wir brauchen nicht bei dem ganz allgemeinen und rein formalen transzendenten Sollen stehen zu bleiben, sondern dürfen mehr behaupten. Wir kennen eine Menge von Urteilen, die sich auch in bezug auf ihren Inhalt nicht bezweifeln lassen, und damit zeigt sich vollends, daß die Unsicherheit des immanenten Wahrheitskriteriums und die Tatsache des Irrtums kein allgemeiner Einwand gegen die Transzendenz des Sollens überhaupt ist. Es gibt Urteile, die nichts anderes als Tatsachen des Bewußtseins konstatieren, und ihr Erkennt-

nisgehalt ist hier für uns von entscheidender Wichtigkeit. Mit Absicht haben wir die Beispiele, an denen wir das Wesen des Urteilens und Erkennens erläuterten, so gewählt, daß es sich dabei nur um rein tatsächliche Erkenntnisse handelte, um Urteile also, in denen der Imperativ des Sollens auch für den, der nur etwas über die ihm unmittelbar gegebene Wirklichkeit aussagt, unbezweifelbar gilt. Da konnten wir feststellen: wenn ich Töne höre und überhaupt urteilen will, so bin ich g e n ö t i g t, zu urteilen, daß ich Töne höre. Schon daran wird wieder alles für uns Wesentliche klar. An diesem einfachen Urteil nämlich scheitert jede Philosophie der reinen Immanenz oder jeder Positivismus, der die „Tatsache" und ihre Konstatierung oder das unmittelbar gegebene immanente Sein für das Einzige und Letzte ansieht, was den theoretischen Philosophen etwas angeht. Er übersieht, daß in jeder Tatsache, d. h. in der Konstatierung jedes immanenten Objektes als eines real seienden, noch ein P r o b l e m der T r a n s z e n d e n t a l p h i l o s o p h i e steckt. Nicht allein dies Problem, sondern auch seine einzig mögliche Lösung tritt jetzt durch unsern Erkenntnisbegriff klar zutage.

Die Tatsache hat im erkenntnistheoretischen Zusammenhang, wie wir wissen, nur als konstatierte Tatsache Bedeutung. Jede Konstatierung aber ist ein bejahendes Urteil, und jedes bejahende Urteil erkennt ein Sollen an. Die Urteile, die nichts als Tatsachen des Bewußtseins konstatieren, bejahen also ebenfalls ein Sollen, und weil die rein tatsächlichen Urteile auch inhaltlich nie zu bezweifeln sind, so ist die transzendente Urteilsnotwendigkeit des Tatsächlichen, die diesem Inhalt diese Form als zugehörig bestimmt, ebenfalls vor jedem Zweifel geschützt. Die denkbar primitivste „Erfahrung" bedarf, um wahr zu sein, des transzendenten Gegenstandes und eines immanenten Hinweises auf ihn genau ebenso wie jede andere wahre Erkenntnis. Wer rein Immanentes als seiend erkennt, bejaht ein Sollen, das an der Evidenz haftet, und setzt zugleich dies Sollen als transzendent, d. h. als unabhängig vom Akt des Urteilens wie vom immanenten Wahrheitskriterium voraus. Hier steht also die transzendente Bedeutung auch der immanenten Evidenz fest, hier ist der psychische Zustand sicher mehr als ein bloß psychischer Zustand. Das aber genügt zur Klarlegung des allgemeinen erkenntnistheoretischen Prinzips der Tatsachenkonstatierung. Mit seiner Hilfe wird die Immanenzphilosophie gewissermaßen von innen her auseinander gesprengt.

In welchen andern Fällen das Urteilen sich mit dieser selben Sicherheit seines Gegenstandes zu bemächtigen vermag, und in welchen Fällen es ihn verfehlt, trotzdem aber glaubt, ihn erfaßt zu haben, also irrt, das ist für unsern Gedankengang nicht entscheidend. Den falschen und dennoch für wahr gehaltenen Urteilen mangelt eben, wie wir schon sagten, der transzendente Gegenstand, doch vermag dieser Umstand an dem, was wir gewonnen haben, nicht das geringste zu ändern. Wir wollten wissen, wessen das wahre Urteilen sich als seines transzendenten Gegenstandes überhaupt bemächtigt. Deshalb haben wir die unbezweifelbaren, rein tatsächlichen Urteile in Betracht gezogen, die sich auf den unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalt als ihr Material beschränken, und denen trotzdem der transzendente Gegenstand nicht fehlen kann. Wir suchten lediglich die Voraussetzungen zu entwickeln, die in ihnen enthalten sind, und müssen nun sagen: insofern die Forderung, als real seiend beurteilt zu werden, allen Bewußtseinstatsachen notwendig anhaftet, darf die Bewußtseinstatsache nicht als das Letzte gelten, bei dem die Erkenntnistheorie sich beruhigt, wie es meist geschieht. Es weisen vielmehr alle Bewußtseinsinhalte oder alle Tatsachen, gerade insofern ihnen immanentes Sein zugesprochen wird, notwendig über sich hinaus ins transzendente Sollen, das von jeder Tatsachen konstatierenden Bejahung implicite anerkannt wird, sobald sie den Anspruch erhebt, wahr zu sein.

Aber ebenso sicher ist andererseits auch dies: nur ins Unwirkliche, Geltende werden wir durch unsere Gedanken geführt. Es soll mit ihnen in keiner Weise die Ansicht des erkenntnistheoretischen Realismus bestätigt werden, nach der ich als erkennendes Subjekt beim Vorstellen mich so bestimmt fühle, daß ich an der Existenz einer mich bestimmenden transzendenten Wirklichkeit nicht zweifeln kann, und sich mir damit die Notwendigkeit kund tue, über die Vorstellungen oder Bewußtseinsinhalte hinaus ein Seiendes anzunehmen, dessen bloße „Erscheinungen" sie sind. Meine Vorstellungen enthalten nichts von transzendenter Notwendigkeit. Sie gehen vollkommen darin auf, Bewußtseinsinhalt zu sein. Die Notwendigkeit, die über den Bewußtseinsinhalt hinausweist, also die transzendente Notwendigkeit, die mir in der Gestalt einer unbedingten Forderung entgegentritt, haben allein die Urteile, und auch für sie besteht keine Notwendigkeit der transzendenten Realität, sondern

lediglich die des transzendenten Sollens, des unwirklichen, aber in sich ruhenden, geltenden Wertes. So ergibt sich vollends deutlich, warum wir einem Gegenstand, der ein durch Urteilsnotwendigkeit verkündetes transzendentes Sollen ist, prinzipiell anders gegenüberstehen als einem transzendenten Wirklichen, dem unsere Vorstellungen zu entsprechen haben würden. Das transzendente Sein ist schon deswegen problematisch, weil jedes Urteil nur in der Form unbezweifelbar ist, in der es darüber nichts mehr aussagt. Das transzendente Sollen dagegen bleibt vor jedem Zweifel geschützt, weil auch die schlechthin unbezweifelbaren Urteile es implicite anerkennen. Das wird niemand bestreiten, der zugibt, daß aktuelle Wahrheit erst in Urteilsakten enthalten sein kann, und daß der logische Sinn des Urteilens nicht im Vorstellen, sondern im Bejahen oder Verneinen, d. h. im Anerkennen eines Sollens zum Ausdruck kommt. Das transzendente Sollen erweist sich damit als *vom Begriff der Wahrheit und ihrer Erkenntnis überhaupt unabtrennbar* und bekommt so die denkbar höchste theoretische Dignität. Es gibt nicht *ein* wahres Urteil, falls das von ihm anerkannte Sollen nicht urteilsjenseitig, also transzendent gilt. Die Worte Wahrheit und Erkennen verlieren ohne diese Voraussetzung jeden verständlichen Sinn.

So sind wir mit unserm Gegenstandsbegriff auf den *voraussetzungslosesten* Standpunkt gekommen, der sich in der Erkenntnistheorie denken läßt, wenn man den Widersinn des Skeptizismus als „Standpunkt" vermeiden will. Wir haben nur das ausdrücklich entwickelt, was Voraussetzung auch der absolut unbezweifelbaren Erkenntnis ist und daher selbst niemals bezweifelt werden darf.

II.

Die petitio principii der Erkenntnistheorie.

Freilich, *absolut* voraussetzungslos sind wir nicht verfahren. Wir können und wollen es nicht, da wir einsehn müssen, daß es ohne irgend eine Voraussetzung auch keinen „Standpunkt" mehr gibt, von dem sich ausgehen läßt, und da jetzt eine für unsern Gedankengang entscheidende Stelle erreicht ist, wird es gut sein, daß wir noch einmal zurückblicken, um uns genau zum Bewußtsein zu bringen, auf welcher Voraussetzung unsere Begründung der Transzendenz

eigentlich beruht. Wir tun das schon deshalb, damit nicht der Schein entsteht, als hätten wir versucht, Neues und Unerhörtes zu beweisen. Die Grundlage aller Erkenntnis muß etwas „Selbstverständliches" sein, d. h. wir können nichts anderes wollen, als das ausdrücklich sagen, was jeder implicite voraussetzt, wenn er erkennt. Außerdem ist eine Reflektion auf unser Verfahren auch darum nötig, weil wir den subjektiven Weg gegangen sind, im Unterschied von einer objektiven Methode, die in der Erkenntnistheorie ebenfalls möglich ist, und weil über das Verhältnis der beiden Wege zueinander prinzipielle Klarheit geschaffen werden muß. Wir suchten bisher, vom Erkennen des Subjekts aus den Gegenstand zu finden, und da kann man nun meinen, daß es unmöglich sei, vom Immanenten her jemals das Transzendente zu erreichen. Das scheint vielleicht insofern einleuchtend, als es sich hier um zwei Begriffssphären handelt, wie sie verschiedener nicht zu denken sind. Läßt sich in Wahrheit eine Brücke von der einen zur andern schlagen? Bleiben wir auf dem subjektiven Wege nicht notwendig in den Kreis des Immanenten gebannt? Tun wir daher nicht besser, wenn wir von vorneherein den Gegenstand ins Auge fassen, also das Transzendente voranstellen, um von ihm aus dann das Erkennen des Subjektes zu verstehen? Ja, liegt nicht vielleicht ein solches Verfahren unserm Gedankengang unmerklich bereits überall zugrunde, und verbirgt also sich darin nicht irgendwo ein Sprung? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, wollen wir das Wesen des subjektiven Verfahrens noch einmal feststellen. Solange das nicht geschehen ist, kann unsere ganze Begründung der Objektivität haltlos in der Luft zu schweben scheinen.

Wir sind ausgegangen von der wirklichen Erkenntnis als einem psychischen Prozeß, und doch ist Erkenntnistheorie auf keinen Fall Psychologie. Auch wo sie psychische Vorgänge behandelt, will sie an ihnen etwas finden, was mehr als bloß psychisch ist. Daher mußten wir das Urteilen von vorneherein auf seine Leistung hin untersuchen und voraussetzen, daß diese in dem Erfassen des von ihm unabhängigen Gegenstandes besteht. Wir waren also immer mit dem gegebenen immanenten Sein und dem gesuchten Transzendenten zugleich beschäftigt. Wir brachten das psychische Urteilen unter transzendentalphilosophische Gesichtspunkte. Um die Doppelseitigkeit dieser Betrachtung hervorzuheben, können wir den subjektiven Weg der Erkenntnistheorie auch den t r a n s z e n d e n t a l p s y c h o l o-

gischen nennen, und wir wollen nun das Wesen dieses Verfahrens im Einzelnen noch etwas näher betrachten.

Wir beginnen dabei mit der Behandlung des Wahrheitskriteriums oder der „Evidenz". Der psychische Zustand der Gewißheit sollte den Erkennenden aus dem immanenten Denkprozeß ins Tranzsendente hinausführen. Aber, ist das wirklich ein Weg, den wir aus der einen Sphäre in die andere gefunden haben, und nicht vielmehr ein Sprung über einen Abgrund? Was heißt es, daß eine Forderung auftritt, geknüpft an ein psychisches Sein, die zugleich unabhängig davon gilt? Die Gewißheit ist doch nichts anderes als ein psychischer Zustand. Wie kann dies Immanente auf ein Transzendentes auch nur hinweisen? Lediglich dadurch, daß wir von vorneherein etwas in das Sein hineinlegten, was es als bloßes Sein nicht haben kann, und daß wir es dann mit Rücksicht auf dieses Etwas deuteten. Mit welchem Rechte aber taten wir das? Wäre uns ein transzendenter Gegenstand nicht schon vor der Untersuchung des Wahrheitskriteriums gewiß, so wären wir niemals dazu gekommen, im Psychischen mehr als bloß Psychisches zu sehen. Die Analyse der Urteilsnotwendigkeit hätte ohne diese stillschweigende Voraussetzung uns also niemals über das Immanente hinweggeführt. Zum Transzendenten sind wir dadurch allein gelangt, daß wir nicht ein psychisches Sein analysierten, sondern seinen Erkenntnissinn konstruierten. Mit diesem Sinn haben wir eine Art von Mittelreich zwischen immanentem Sein und transzendentem Gegenstand geschaffen. Der Sinn der Evidenz wies über den psychischen Zustand hinaus. Falls wir also zu einem für die Erkenntnistheorie brauchbaren Resultat gekommen sind, verdanken wir es einer petitio principii.

Doch vielleicht hat dies allein noch nicht viel zu bedeuten. Wir mußten irgend ein Transzendentes voraussetzen, um überhaupt von „Erkennen" reden zu dürfen, da zu diesem Begriff ein vom Subjekt unabhängiger Gegenstand gehört, der erkannt wird. Mit dem Hinweis darauf haben wir die Darlegung der Problemstellung begonnen [1]. Nicht ob es ein Transzendentes gibt, sondern nur worin es besteht, und wie es erkannt wird, wollten und konnten wir fragen. Die erkenntnistheoretische Deutung der Evidenz war auch nicht die Hauptsache. Diese besteht vielmehr in dem Begriff des Erkennens, den wir gewonnen haben. Sehen wir also von der Transzendenz über-

[1] Vgl. oben S. 1 u. 7 f.

haupt zunächst einmal ab, und beschränken wir uns auf die Analyse des Urteilsaktes, die das Erkennen als Anerkennen darzutun versuchte und hieraus den Schluß zog, daß der Gegenstand der Erkenntnis nur in der Sphäre des Sollens liegen könne. Woher wissen wir etwas von Anerkennung und Sollen? Das ist die Hauptfrage, wenn es gilt, über das Wesen des subjektiven Verfahrens zur Klarheit zu kommen.

Die Untersuchung des Erkenntnisaktes war wiederum nicht etwa psychologisch. Die Scheidung der psychischen Vorgänge in Vorstellen und Stellungnehmen oder wertindifferentes und wertendes Verhalten wird man allerdings wohl trotzdem bestehen lassen. Höchstens könnte man die Vieldeutigkeit des Terminus „vorstellungsmäßig" angreifen, doch kommt es darauf nicht so sehr an, da das eine terminologische Frage ist und das Wort sich durch ein anderes ersetzen ließe. Wir werten entweder oder wir werten nicht und sind dann teilnahmslos zuschauend. Der Unterschied ist sachlich klar. Aber gerade wenn man diese Scheidung in Vorstellen und Stellungnehmen anerkennt, wird man bestreiten, daß das Erkennen ein Akt der Stellungnahme, ein Anerkennen oder ein Werten ist. Ja, viele bringen, wie wir schon sagten, das theoretische Verhalten als ein „kontemplatives" in einen prinzipiellen Gegensatz zu allem „praktischen" Stellungnehmen und Anerkennen und wollen daher beim Urteilen von einem Werten oder einem dem Wollen verwandten Bejahen nichts wissen. Das Erkennen, wird man sagen, muß seinem Wesen nach teilnahmsloses, wertfreies Schauen bleiben. Sonst ist es seiner eigentlichen Würde beraubt. Der theoretische Mensch ist der betrachtende, unparteiische, der nicht Stellung nimmt. Das ist die allgemeine Meinung, und sie behält Recht, denn psychologisch sind unsere Behauptungen zum mindesten unbegründet, und wir haben ja eine psychologische Feststellung von Tatsachen auch gar nicht gewollt.

Was haben wir also gewonnen? Wir betrachteten, um zu zeigen, daß das Erkennen nicht Schauen, sondern Werten ist, es wieder von vorneherein auf seine Leistung hin. Um das aber zu können, mußten wir doch ungefähr wenigstens schon wissen, worin diese Leistung besteht. Wir sagten, daß Urteilsakte, die wahr sein oder etwas erkennen sollen, nicht nur aus Vorstellungen bestehen können, weil Vorstellungen für sich betrachtet nie wahr sind und daher auch nichts

erkennen. Schon diese negative Behauptung aber gilt nur dann, wenn ein bestimmter Begriff der Wahrheit vorausgesetzt ist. Und noch deutlicher wird die petitio principii auch in diesem Punkt, sobald wir uns der positiven Bestimmung zuwenden, daß erst das Bejahen aus den Vorstellungen Erkenntnis macht. Eine solche Lehre ist nämlich dann allein zwingend, wenn wir annehmen dürfen, daß Wahrheit ihrem allgemeinsten Begriff nach ein Wert ist. Dann folgt allerdings mit Notwendigkeit, daß der Urteilsakt nur insofern etwas für die Erkenntnis der Wahrheit leisten kann, als er zu diesem Wert Stellung nimmt. Dann müssen wir ferner sagen, daß das, was in den einzelnen Individuen faktisch abläuft, wenn sie erkennen, uns bei dem Erkenntnisproblem nicht interessiert, und daß wir uns also um die Psychologie des Urteilens nicht zu kümmern brauchen. Dann kommt es in der Tat darauf allein an, daß die Urteilsakte ein Anerkennen oder Verwerfen bedeuten müssen, falls sie Erkenntnis enthalten sollen, und daß daher die theoretische Kontemplation, die wahr zu sein hat, zwar gewiß Kontemplation bleibt, aber trotzdem nicht einem teilnahmlosen, d. h. wertfreien Schauen gleichgesetzt werden darf. Dann ist zugleich klar, daß der theoretische Mensch gar nicht seiner Würde beraubt, d. h. nicht ins praktische Getriebe herabgezogen wird, wenn man ihn als wertend versteht, denn es ist ja allein der rein theoretische Wert der Wahrheit, den er urteilend bejaht, und dadurch kann, solange er sich von der Stellungnahme zu atheoretischen Werten frei hält, die Reinheit der Kontemplation gewiß nicht beeinträchtigt werden. Also wieder haben wir nicht das Sein des Urteilens festgestellt, sondern seinen theoretischen Sinn konstruiert, und nur so verstanden ist die Behauptung richtig, daß nicht allein der praktische, sondern auch der theoretische Mensch sich nicht auf ein Schauen beschränken kann, sondern anerkennen oder verwerfen muß. Der Sinn des Urteilsaktes wurde vom theoretischen Wert her als dessen Anerkennung gedeutet, nicht der Begriff der Anerkennung aus der Analyse des Urteilsaktes gewonnen.

Wenn aber auf dieser Deutung allein die Richtigkeit des Gedankenganges beruht, so wird man schließlich noch weiter gehen müssen und sagen, daß auch das Resultat, wonach der Gegenstand der Erkenntnis ein Sollen ist, von vorneherein in unsern Voraussetzungen angelegt war. Bezieht man nämlich die Wahrheit als Wert auf ein Urteilen, dann muß sie ihm, was dieser Denkakt auch

sein mag, als Sollen oder Forderung gegenübertreten. *Deshalb* kann das, wonach das Urteilen sich als nach seinem Gegenstand zu *richten* hat, kein Seiendes, sondern nur ein Sollen sein. Also ist auch das, was wir in bezug auf den *Gegenstand* gewonnen haben, nur mit Rücksicht auf den als transzendent schon vorausgesetzten Wahrheitswert *konstruiert*. Kurz, es mag richtig sein, daß der Gegenstand der Erkenntnis ein transzendentes Sollen, und daß seine Erkenntnis ein Akt der Anerkennung ist, aber weder die *Transzendenz* noch das *Sollen* noch die *Anerkennung*, also keinen der drei entscheidenden Grundbegriffe, haben wir aus der Analyse des Erkenntnisaktes abgeleitet, sondern es sind überall vorher feststehende Begriffe näher erläutert und auf ein reales Material angewendet worden, das dadurch einen logischen Sinn erhält.

Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich das transzendentalpsychologische Verfahren, wie man auch über die Richtigkeit seiner *Resultate* denken mag, mit Rücksicht auf seinen *methodischen* Charakter als bedenklich. Es läßt die *Begründung* nicht heraustreten, die, falls seine Ergebnisse zutreffen, die eigentlich dafür entscheidende ist. Jedenfalls, und das ist in diesem Zusammenhang die Hauptsache, nur scheinbar sind wir vom Erkenntnisakt des Subjekts zum Gegenstand vorgedrungen. Tatsächlich haben wir mit Hilfe eines von vorneherein *vorausgesetzten transzendenten Gegenstandes* bei jedem Schritte etwas in den Erkenntnisakt hineingelegt. Was wir auf diese Weise dann Neues erhielten, gehört weder ins immanente Sein noch ins Transzendente selbst. Der immanente Sinn, zu dem wir gekommen sind, wird deshalb mindestens solange als ein Gebilde von zweifelhaftem wissenschaftlichen Werte erscheinen, als der transzendente Gegenstand, mit Rücksicht auf den allein wir ihn deuten konnten, nicht noch in *anderer Weise* einwandfrei festgestellt ist. Der Mangel der Begründung beruht auf dem *Wesen* unseres subjektiven Verfahrens. So verstehen wir von Neuem, daß das Bedürfnis sich geltend machen muß, einen Weg einzuschlagen, auf dem man in unzweideutiger Weise zum transzendenten Gegenstand vorzudringen vermag. Nur falls es noch einen andern Weg gibt, scheint es, dürfen wir sagen, daß wir auch *begründen* können, *was* der transzendente Gegenstand der Erkenntnis ist, und *wie* er vom Subjekt erkannt wird. Läßt sich die petitio principii vermeiden, auf der unsere Argumentation beruht?

Es ist in der Tat, wie wir schon wiederholt hervorgehoben haben, noch ein anderes Verfahren der Erkenntnistheorie möglich. Wir wollen uns über sein Wesen jetzt soweit wenigstens Klarheit verschaffen, daß sein Verhältnis zu dem von uns eingeschlagenen Wege deutlich wird, und wir daraus zugleich erkennen, inwiefern das früher Ausgeführte trotz der angedeuteten Bedenken für die Begründung der Objektivität des Erkennens unentbehrlich bleibt.

III.

Der transzendente Sinn.

Auch auf dem Wege, den wir kurz den objektiven nennen, muß die Erkenntnistheorie, um allgemein verständlich zu sein, an eine allen bekannte Tatsache anknüpfen und somit die Erkenntnis, daß das, womit sie beginnt, wirklich ist, voraussetzen. In dieser Hinsicht ist ihr Verfahren von dem subjektiven nicht verschieden. Aber hierin lag ja auch der Mangel nicht, sondern allein darin, daß der Ausgangspunkt der Akt des Erkennens war, und daß aus seinem psychischen Sein sich nichts bestimmtes Transzendentes herausklauben ließ. Die Frage besteht also darin, ob der Urteilsakt die einzige Wirklichkeit ist, an welche die Erkenntnistheorie sich halten kann, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Ihr Problem ist die Erkenntnis der Wahrheit. Sie wird daher immer mit einem Faktum beginnen müssen, an dem erkannte Wahrheit haftet, und das insofern selbst wahr genannt werden darf. Daraus entsteht die Frage: sind die Akte des Urteilens die einzigen Wirklichkeiten, die man in diesem Sinne als wahr zu bezeichnen hat?

Wir hören eine Anzahl von Wörtern oder lesen sie. Sie bilden in ihrer Gesamtheit einen Satz, und auch ihn nennen wir wahr. Falls das mit Recht geschieht, haben wir in ihm ein Wirkliches, an das die Erkenntnistheorie anknüpfen kann, um von ihm aus das Wahrheitsproblem zu behandeln. Aber man wird vielleicht sagen, das ergebe nichts als einen scheinbaren Unterschied von dem früher gewählten Ausgangspunkt. Der Satz sei wahr nur, weil und insofern er mit einem Urteilsakt verknüpft ist. Dem Urteilsakt allein komme Wahrheit zu, und so wären wir also doch wieder auf ihn als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie angewiesen. Doch in dieser Argumentation ist Wahres und Falsches gemischt. Gewiß muß ich einen Satz, den ich ausspreche oder höre, meinen oder verstehen, um

von ihm sagen zu können, daß er wahr ist, und das Verstehen schließt ebenso wie das Meinen der Wahrheit insofern ein Urteilen ein, als es auch die Bejahung der Zusammengehörigkeit des Vorgestellten, also den immanenten Sinn des Urteilsaktes versteht oder meint. Aber darum ist es trotzdem nicht richtig, daß nur die psychischen Wirklichkeiten des urteilenden Verstehens oder Meinens wahr genannt werden dürfen. Die Akte sind vielmehr als psychische Akte ebensowenig wahr wie der Satz als Wortkomplex. Wahr im eigentlichen Sinne ist allein das, was als wahr gemeint ist oder verstanden wird, und dieser „objektive" Urteilsgehalt oder die „Leistung" des Aktes als das Geleistete ist, wie wir früher bereits angedeutet haben, als wir die drei verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Urteil" auseinander hielten [1], etwas prinzipiell anderes nicht nur als das psychische Urteilen, sondern auch als der den Akten innewohnende, subjektive Urteilssinn. Man darf daher zwar gewiß sagen, daß das, was selbst wahr ist, nur durch Akte des urteilenden Verstehens oder Meinens dem einzelnen Individuum zum Bewußtsein kommt, und daß insofern nur Urteilsakte wahr heißen dürfen. Aber der objektive Urteilsgehalt, der verstanden wird, und der seine Selbständigkeit als geleistete „Wahrheit" völlig unabhängig von den Urteilsakten und ihrer subjektiven Leistung besitzt, kann an dem Satz oder dem Wortkomplex ebensogut wie an dem wirklichen Urteilen haften, das ihn meint oder versteht. Deswegen läßt sich das Urteilen des Subjekts beiseite schieben und der Satz als Objekt zum Ausgangspunkt einer „objektiven" Betrachtung machen.

Analoge Verhältnisse bei anderen Vorgängen werden das noch mehr verdeutlichen. Vor mir liegt ein Blatt Papier, dessen weiße Farbe ich durch einen psychischen Akt wahrnehme. Doch interessiert mich jetzt nicht die Erkenntnis, daß die Farbe existiert. Das setze ich voraus. Ich will die Farbe in ihrem Wie studieren. Zu diesem Zweck muß ich sie allerdings sehen: nur durch den psychischen Akt des Wahrnehmens kommt sie mir zum Bewußtsein. Aber darum werde ich doch nicht die Farbe mit dem psychischen Akt identifizieren. Ich will das Weiß studieren, und der Akt des Wahrnehmens ist gar nicht weiß. Farbe haben nur Körper als ausgedehnte Dinge im Raum. Ebenso ist der Akt des urteilenden Verstehens oder Meinens nicht das Wahre, wenn ich einen wahren Satz verstehe. Wahr ist

[1] Vgl. oben S. 164 ff.

lediglich das, was ich verstehe, wie weiß das ist, was ich wahrnehme. Gehalt und Akt sind jedesmal streng zu trennen. Freilich, die beiden Fälle sind auch sehr voneinander verschieden, ja sie zeigen sogar für die Erkenntnistheorie wesentliche Unterschiede. Aber in dieser einen Hinsicht gleichen sie trotzdem einander: das, worauf sich der psychische Akt richtet, oder sein Gehalt, also in dem einen Fall die Wahrheit, in dem andern die Farbe, ist etwas anderes als der Akt selbst. Darum kann man die Wahrheit auch an dem Satz finden, den man versteht, und sie dann ebenso wie die Farbe für sich betrachten, ohne jede Rücksicht auf den psychischen Akt des urteilenden Verstehens oder des Wahrnehmens, ja man muß das tun, wenn man das Wesen der Wahrheit oder das der Farbe selbst begreifen will. Damit steht das Recht des objektiven Verfahrens außer Frage.

Es ist also zwar richtig, daß der Satz als bloßer Wortkomplex nicht wahr genannt werden kann. Aber es ist nur in dem Sinne richtig, in dem auch der Urteilsakt als bloß psychischer Vorgang nicht das Prädikat der Wahrheit verdient. Mit den Worten des Satzes muß ebenso wie mit dem Urteilsakt eine „Bedeutung" verbunden sein, die der gemeint hat, der ihn niederschrieb oder aussprach, und die ich verstehe, wenn ich ihn lese oder höre. Diese Bedeutung ist es allein, die eigentlich „wahr" sein kann, und um deretwillen dann der Satz wie der Urteilsakt erst wahr *werden*, wenn sie daran haftet. Sie enthält die Erkenntnis im „objektiven" Sinn. Sie werde ich daher untersuchen, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden, den sie als Erkenntnis notwendig einschließt, und da die Bedeutung an dem Satz haftet, den ich verstehe, brauche ich nicht den Umweg über den Akt des Urteilens zu machen, der mich dann zu seinem immanenten Sinn führt, sondern ich kann mich sogleich der Bedeutung des Satzes selbst zuwenden, in der der Gegenstand stecken muß.

Diese Bedeutung ist, wie nicht erst nachgewiesen zu werden braucht, genau das, was wir „objektiven" Urteilsgehalt genannt und vom immanenten Urteilssinn geschieden haben, als wir zeigten, wie Sein und Sinn überhaupt auseinander zu halten und die verschiedenen Arten des Sinnes zu trennen sind. Will man auch für den Gehalt des Urteils die Bezeichnung „Sinn" beibehalten, so ist er *transzendenter Sinn* zu nennen, da er unabhängig vom psychischen Akt des Bejahens besteht. Wir wiesen bereits darauf hin, daß dies Sinngebilde, welches nicht nur *einem* Individuum

allein angehört wie alles Psychische, sondern von vielen gemeinsam als dasselbe verstanden wird, nichts Psychisches sein kann, ja, daß es wegen seiner Zeitlosigkeit überhaupt keine empirische Realität besitzt, also als etwas „Unwirkliches" bezeichnet werden und dadurch vor der Verwechslung mit allen physischen und psychischen Realitäten geschützt werden muß. Es stellt den „idealen", für alle verschiedenen Individuen identischen Gehalt des wahren Satzes dar, im Unterschied sowohl von den sich nie genau wiederholenden, stets wechselnden realen Akten des urteilenden Verstehens oder Meinens, durch die es erfaßt wird, als auch im Unterschied von den diesen Akten innewohnenden Sinngebilden, die zwar ebenfalls nicht mit den psychischen Akten zusammenfallen, aber doch in anderer Weise an sie gebunden erscheinen. So sind wir mit dem transzendenten Sinn schon am Beginn der Untersuchung aus dem Bereich des bloß Subjektiven und Immanenten herausgetreten und haben von vornehercin das Transzendente ins Auge gefaßt, wie es für das Wesen des „objektiven" Weges charakteristisch ist.

Bereits hieraus ergibt sich, daß die Erkenntnistheorie noch einen andern Weg als den subjektiven einschlagen kann. Sie geht nicht vom wertenden Akt des Subjekts, sondern vom theoretisch wertvollen „Objekt" oder Gut, dem wahren Satz aus. Tauchen dabei auch notwendig im Erkenntnistheoretiker die psychischen Akte seines Meinens und Verstehens auf, so kann er diese doch als unwesentlich beiseite schieben und sich sofort dem theoretischen Gehalt zuwenden, den er an dem Satz zwar verstanden haben muß, um ihn überhaupt untersuchen zu können, der aber von dem Akt seines Urteilens ganz unabhängig besteht, und dem er daher in ähnlicher Weise gegenübertritt wie der Physiker den Farben. Beide, der Erkenntnistheoretiker und der Physiker, ignorieren die psychischen Vorgänge, die nie fehlen, aber nicht wichtig sind, und halten sich allein an die „Sache", die sie verstehen oder wahrnehmen, und die selbst nicht psychisch ist. Man kann freilich sagen, daß wenn jemand nicht den Urteilsakt, sondern die Bedeutung oder den Gehalt untersucht, er es auch dabei mit etwas „Geistigem" oder mit einem „Gedanken" zu tun habe, und daß insofern der Vergleich mit der Farbe nicht passe. Aber dann hat das Wort „geistig" ebenso wie das Wort „Gedanke" nicht mehr die Bedeutung eines Psychischen, das wir als zeitlich ablaufende empirische Wirklichkeit des individuellen Seelenlebens kennen, sondern es ist damit etwas

Ideales oder Irreales gemeint, und auf diese Verschiedenheit von allem Psychischen kommt es zunächst allein an. Wir dürfen daher das „Geistige" ganz beiseite lassen. Dieser Ausdruck könnte mit Recht nur dann gebraucht werden, falls er ebenfalls etwas Unwirkliches, Zeitloses, für alle verschiedenen psychischen Subjekte Identisches meint.

Es genügt, wenn wir wissen, daß der transzendente Urteilsgehalt etwas anderes ist als der Akt des Urteilens, und daß ferner dieser Unterschied nicht n u r in der Weise gemacht werden darf, wie wir auch innerhalb des immanenten realen Seins Akt und Inhalt trennen, gleichviel ob es sich dabei um Psychisches oder Physisches handelt. Sagen wir z. B. die Lust, die ich fühle, ist nicht der Akt des Fühlens, oder die Farbe des Körpers, die ich wahrnehme, ist nicht der Akt des Wahrnehmens, so gehört trotzdem in beiden Fällen sowohl der Akt als auch sein Gehalt zum w i r k l i c h e n Bewußtseinsinhalt. Unterscheiden wir dagegen den Akt des urteilenden Verstehens von dem, was als wahr verstanden wird, so dürfen wir gerade das nicht mehr annehmen. Wir wissen: der objektive oder transzendente Sinn, der wahr ist, kann seinem Wesen nach nur unwirklich sein, und daraus geht hervor, daß er zum Akt des urteilenden Verstehens in einem prinzipiell andern Verhältnis stehen muß als der wahrgenommene Körper zum Akt des Wahrnehmens oder das Gefühlte zum Akt des Fühlens. Wo man dies übersieht, wird es nie zur Klarheit über das Wesen des objektiven Sinnes kommen. Deswegen heben wir mit allem Nachdruck hervor: die Bedeutung des wahren Satzes ist nicht nur von dem Urteilsakt verschieden, sondern läßt sich überhaupt in keiner Weise als immanente Wirklichkeit denken. Falls der Sinn eines Satzes wahr ist, muß er vielmehr transzendent in der Bedeutung des Wortes sein, daß er weder mit zeitlich verlaufenden immanenten Vorgängen zusammenfällt noch von ihnen abhängt. W o r i n diese Transzendenz besteht, wissen wir, da wir jetzt den objektiven Weg gehen und das auf dem subjektiven Weg erreichte Resultat ignorieren, allerdings noch nicht. Wir haben sie nur n e g a t i v charakterisiert. Aber an der Transzendenz des Sinnes, als der Unabhängigkeit von allem immanenten zeitlichen Geschehen läßt sich schon jetzt nicht mehr zweifeln, und so sind wir wenigstens mit Rücksicht auf diesen Punkt zu einem unanfechtbaren Ergebnis gelangt, was auf dem subjektiven Wege nicht möglich schien.

Ehe wir nun versuchen, das gefundene transzendente Etwas,

das wir objektiven Urteilssinn genannt haben im Unterschied vom subjektiven oder immanenten, näher zu bestimmen und so auf dem objektiven Wege auch zu einem Begriff des Erkennens und seines Gegenstandes zu kommen, ist nur noch eine terminologische Vorbemerkung notwendig. Wir sprechen von der „Bedeutung" des Satzes wie von seinem „Sinn", und es wird gut sein, daß wir diese beiden Begriffe auseinanderhalten. Jeder nämlich, der ein einzelnes W o r t hört oder liest, weiß, ob er damit eine Bedeutung verbindet oder nicht, und wenn wir einen Satz verstehen sollen, müssen die Worte, aus denen er zusammengesetzt ist, Bedeutungen haben. Es läge daher nahe, bei dem Versuch, uns über das Wesen des objektiven Gehalts der wahren Sätze klar zu werden, an die Bedeutungen der einzelnen Worte anzuknüpfen. Auf diesem Wege würden wir jedoch nicht weiter kommen. Der bloßen Wortbedeutung nämlich fehlt, was sie auch sein mag, so lange sie für sich genommen wird, gerade das, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt: sie kann nicht wahr genannt werden. Es gibt freilich Ausnahmen, ja in gewisser Hinsicht ist vielleicht jede Verwendung eines Wortes schon mit einer Prädizierung verknüpft und schließt insofern etwas ein, das wahr sein will [1], aber dann steht das Wort stellvertretend für einen Satz und ist ihm mit Rücksicht auf die Wahrheit, die es bedeutet, äquivalent. So kann das Wort „Feuer" sowohl eine Bedeutung haben, die weder wahr noch falsch ist, als auch der Ausdruck für den wahren Gedanken sein, daß Feuer wirklich ist oder existiert. Nur in dem letzten Falle hat es eine „Bedeutung" von der Art, wie sie hier in Betracht kommt. Das müssen wir auch terminologisch zum Ausdruck bringen, und daher nennen wir die Bedeutung eines Satzes oder Satzäquivalentes, die wahr sein kann, stets den S i n n , im Gegensatz zur bloßen Wortbedeutung, die zwar zum Bestandteil eines logischen Sinnes zu werden, für sich allein aber weder wahr noch falsch zu sein vermag.

Solche Feststellungen haben immer etwas Willkürliches, doch läßt sich das in diesem Falle nicht vermeiden. Die Sprache ist arm an Bezeichnungen für das, was nicht wirklich ist, und oft fehlen die eindeutigen Bezeichnungen für wesentliche Unterschiede in dieser Sphäre. Deshalb müssen wir uns in der angegebenen Weise zu helfen suchen. Hier kommt als Grund zur Verwendung des Wortes „Sinn"

[1] Vgl. oben S. 186 und meine Abhandlung: Das Eine, die Einheit, und die Eins. Logos II, S. 48.

auch der Umstand in Betracht, daß in ihm mehr als in dem Wort „Bedeutung“ die Beziehung auf die Wahrheit anklingt. Um die sachliche Wichtigkeit des Unterschiedes noch mehr hervorzuheben, weisen wir darauf hin, daß das Wort Bedeutung sogar für den Bestandteil eines wahren Sinnes nur mit Vorsicht gebraucht werden darf. Der Sinn besteht nämlich nicht etwa in der Weise aus den einzelnen Bedeutungen der Worte, daß er sich zu ihnen nur wie das Ganze zu seinen Teilen verhält. Das Ganze ist hier nicht allein mehr als die Teile, wie oft, sondern mit Rücksicht auf das, was uns interessiert, etwas prinzipiell anderes, und das folgt wieder daraus, daß allein der Sinn, nicht schon die bloßen Wortbedeutungen wahr sein können. Der Sinn als Wahrheit läßt sich gar nicht in seine Teile zerlegen, denn sobald man ihn zerlegt, hört er auf, wahr, also Sinn zu sein, und man behält nur noch Wortbedeutungen übrig, die weder wahr noch falsch sind. Das ist für die Erkenntnistheorie von entscheidender Wichtigkeit. Der Sinn muß mit Rücksicht auf seine Wahrheit als eine schlechthin unzerlegbare E i n h e i t gelten, und nur auf den ganzen Sinn in seiner Einheit darf die Untersuchung der Erkenntnistheorie zunächst gerichtet sein. Erst wenn man das Ganze in seinem Wesen verstanden hat, kann man nach dem Verhältnis fragen, in dem es zu seinen Teilen steht, aber auch dann wird man die Teile stets mit Rücksicht auf das Ganze untersuchen. Ohne diese Rücksicht bleiben sie logisch indifferent. Beginnt man daher die Untersuchung, wie es oft geschieht, mit den Teilen, also den Wortbedeutungen oder den sogenannten „Begriffen“, ohne daran zu denken, daß sie nur als Teile eines wahren Sinnes theoretisch different sind, dann beschäftigt man sich noch gar nicht mit dem Wahrheitsproblem. Begriffe sind, für sich und isoliert betrachtet, erkenntnistheoretisch nur dann bedeutsam, wenn man darunter Gedanken versteht, die wahr sein können, also den Sinn von Sätzen haben. Es gilt hier mit Rücksicht auf den objektiven transzendenten Urteilssinn dasselbe, was wir früher vom subjektiven immanenten Urteilssinn sagen konnten, als wir darauf hinwiesen, daß das Wort „seiend“ seine Bedeutung verliert, wenn es nicht Bestandteil eines Urteils ist. Unsere Frage nach dem vom Urteilsakt unabhängigen objektiven Sinn hat deshalb zu lauten: was ist der Sinn in seiner Einheit, den wir an einem wahren Satz verstehen? Diese Frage führt uns dann in eine objektive Erkenntnistheorie hinein, die es von vorneherein nur mit dem transzendenten, nicht mit dem

immanenten Sinn zu tun hat, den das transzendentalpsychologische Verfahren voranstellen mußte, und von dem aus eine Lösung des Transzendenzproblems nur auf Grund einer petitio principii möglich schien.

Also, was ist der objektive oder transzendente Sinn? Wir wissen bisher nur, daß er kein immanentes reales Sein ist, sondern im Transzendenten liegt. Darf er überhaupt zum Seienden oder Existierenden gerechnet werden? Diese Frage ist, da wir unsere früheren Ergebnisse ja ignorieren wollen, noch nicht beantwortet, denn außer dem realen kann man ein „ideales" Sein annehmen und dazu Gebilde rechnen, von denen z. B. die Mathematik handelt. Eine Zahl ist keine Realität. In einem wirklichen Dreieck beträgt die Winkelsumme nicht zwei Rechte. Das Dreieck der Mathematik ist also, falls es überhaupt zum Sein gerechnet werden soll, nur ein irreales oder ideales Sein. Gehört vielleicht auch der transzendente Sinn in diese Sphäre? Zweifellos hat er mit den mathematischen Gebilden manches gemeinsam, was dies vermuten lassen könnte. Sinn und ideales Sein sind beide zeitlos: Zahlen, gerade Linien entstehen und vergehen nicht. Insofern scheinen auch sie transzendent. Und noch in einer andern Hinsicht besteht Uebereinstimmung. Die wirklichen Striche auf dem Papier sind nicht das Dreieck der Mathematik, sondern sie bedeuten es. Ebenso ist auch der wirkliche Satz nicht der Sinn, sondern er bedeutet ihn. Verhält sich also der Sinn zu dem wirklichen Satz nicht genau wie das mathematische Dreieck zu der Wirklichkeit, die es bedeutet?

Da wir den wahren Sinn von den Wortbedeutungen unterschieden haben, so ist leicht klar zu machen, daß von einem Zusammenfallen des Sinns mit dem idealen Sein nicht die Rede sein darf. Ich bilde einen wahren Satz über oder von einem idealen Sein, aber der Sinn dieses Satzes fällt so wenig mit dem idealen Sein selbst zusammen, wie der Sinn eines Satzes über reales Sein mit diesem identisch ist. Der Winkel im Halbkreis ist nicht wahr, also kein „Sinn", wie wir dies Wort hier verstehen wollen. Wahr ist erst der transzendente Sinn des Satzes über die Größe dieses Winkels. Wenn man den Sinn und das ideale Sein zusammenbringen will, so dürfte man höchstens sagen, daß die einzelnen Wortbedeutungen, die der Sinn enthält, in der Sphäre des idealen Seins liegen und insofern mit den Gebilden der Mathematik verwandt sind. Aber wir wissen, daß der Sinn niemals als bloß zusammengesetzt aus lauter Wortbedeutungen zu verstehen ist, und

so können mathematische Gebilde höchstens Teile des Sinnes werden, mit ihrem idealen Sein aber niemals den Begriff des transzendenten Sinnes erschöpfen. Es fehlt ihnen eben der wesentliche Bestandteil, um dessentwillen der Sinn uns hier interessiert, und auf dem seine Transzendenz beruht, die Wahrheit, und auch abgesehen davon würden sie sich vielleicht nicht als Teile des Sinnes verstehen lassen. Wir haben diese Möglichkeit nur erwähnt, um zu zeigen, daß selbst, wenn man sie als Sinnteile betrachten dürfte, das Wesen des transzendenten Sinnes trotzdem nicht durch die Behauptung, daß er ein ideales Sein sei, bestimmt werden könnte. Die Art seiner Transzendenz ist in einer ganz andern Richtung zu suchen.

Soll der Sinn überhaupt in die Sphäre des Seienden fallen, so bleibt nur noch das übersinnliche Sein übrig, und der bereits erkannte transzendente Charakter des Sinnes scheint ihn in die metaphysische Region zu verweisen. Auch unterliegt es keinem Zweifel, daß die tiefsten theoretischen Gründe, die zur Annahme einer übersinnlichen Wirklichkeit geführt haben, im Begriff des transzendenten Sinnes zu suchen sind. Er bildet in der Tat eine „andere Welt" als die immanente Realität, und falls man nur Begriffe von Wirklichem bilden will, muß man dazu neigen, ihn für ein transzendentes Sein zu halten. Das Vorbild aller europäischen Metaphysik, die Ideenlehre Platos, hat hier ihren theoretischen Ursprung, und die Energie, mit der man heute noch an einer Welt des übersinnlichen „Geistes" festhält, als der „wahren" Welt, die jenseits aller empirischen Realität liegt, wird, soweit diese Gedankenrichtung theoretisch ist, ebenfalls getragen von der Einsicht, daß jeder wahre Sinn mehr bedeutet als ein bloß psychisches Gebilde, und daß daher der Begriff der Wahrheit aufgegeben werden müßte, wenn wir kein Recht hätten, noch etwas anderes als die Sinnenwelt anzunehmen.

Aber das genügt zur Begründung einer Metaphysik des Geistes dennoch nicht, ja, so gewiß wir der Transzendenz des wahren Sinnes sein dürfen, so problematisch muß seine übersinnliche Realität erscheinen. Ueber die Bedeutung des metaphysischen Denkens für andere Teile der Philosophie haben wir hier nicht zu sprechen. In der Erkenntnistheorie kommt ihm jedenfalls keine Stelle zu [1]. Das wird schon aus den früheren Darlegungen einleuchten, die

[1] Dabei ist unter „Metaphysik" selbstverständlich allein die Lehre von einer übersinnlichen Wirklichkeit gemeint, und es erscheint zweckmäßig, an

ja von der Fragwürdigkeit des transzendentalpsychologischen Verfahrens nicht mit betroffen sind. Deshalb bedarf es keiner eingehenden Begründung, wenn wir sagen: der Schritt zur metaphysischen Realität läßt sich aus dem Begriff des transzendenten Sinnes nicht nur nicht rechtfertigen, sondern er würde uns, selbst wenn er gemacht werden dürfte, zur Lösung des Erkenntnisproblems nichts helfen. Die Möglichkeit einer Erkenntnis des übersinnlichen Seins müßte viel schwerere Probleme in sich enthalten als die Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit. Die Fragen, welche diese Erkenntnis stellt, sind schwierig genug, und ihre Beantwortung ist daher ohne jede ontologisch-metaphysische Voraussetzung in Angriff zu nehmen.

So kommen wir mit Rücksicht auf das Sein des Transzendenten zu demselben Resultat wie früher. Wollen wir den Begriff des transzendenten Sinnes bestimmen, so werden wir völlig darauf verzichten, ihn in der Sphäre des Seienden unterzubringen, denn, abgesehen von dem ganz allgemeinen und indifferenten Begriff des Seins, unter den alles Denkbare überhaupt fällt, und der daher zur näheren Charakterisierung untauglich ist, bieten andere Seinsbegriffe sich nicht mehr dar. Der Sinn liegt vielmehr „über“ oder „vor“ allem Seienden und ist von keiner Ontologie zu erfassen. Das geht schon daraus hervor, daß jede Erkenntnis: etwas existiert, den Sinn als wahr voraussetzt, der an dem Satz, daß etwas existiert, haftet, gleichviel ob es sich dabei um ein physisches oder ein psychisches, um ein reales oder ideales, um ein sinnliches oder übersinnliches, um ein gegebenes oder erschlossenes Existieren handelt. Ist der Sinn des Existenzialsatzes nicht wahr, dann existiert überhaupt nichts. Also kann der Sinn nicht zum Existierenden gerechnet werden, sondern muß ihm begrifflich vorangehen.

IV.

Sinn und Wert.

Aber wie sollen wir dann den Sinn bestimmen? Wir wissen bereits, daß der Begriff des Seins nicht der einzige ist, dem wir etwas

dieser Bedeutung des Wortes festzuhalten. Doch kann man auch von einem metaphysischen Denken im weiteren Sinne sprechen und die Metaphysik dann jeder Erfahrungswissenschaft gegenüberstellen. Dann gehört auch die transzendentalphilosophische Erörterung des Unwirklichen ins metaphysische Gebiet. Doch haben wir hier eine nicht-ontologische Metaphysik selbstverständlich nicht im Auge, wenn wir das metaphysische Denken ablehnen.

unterordnen können, sondern neben ihm steht, außer dem Nicht-Etwas oder dem Nichts, als zweiter umfassender Begriff des Nicht-Seienden, der des W e r t e s. Wir brauchen dies Wort, das einen Begriff bezeichnet, der sich ebensowenig wie der des Seins definieren läßt, für Gebilde, die nicht existieren und trotzdem „Etwas“ sind, und wir drücken dies am besten dadurch aus, daß wir sagen, sie g e l t e n. Neben der Ontologie ist daher von einer wahrhaft umfassenden Betrachtung notwendig eine Wert- oder Geltungslehre zu fordern. Doch auf dem „objektiven“ Wege wollen wir nicht v o r a u s s e t z e n, daß der wahre Sinn, der über allem Sein liegt, nur als geltender Wert verstanden werden darf, sondern gerade das haben wir jetzt zu b e g r ü n d e n. So allein entgehen wir dem angeblichen Mangel des subjektiven Verfahrens und seiner petitio principii.

Zu diesem Zwecke suchen wir nach einem K r i t e r i u m, das unabhängig von den bisher angestellten Erwägungen darüber entscheidet, ob etwas zum Seienden oder zum Geltenden gehört, und dies Kriterium können wir durch Heranziehen der N e g a t i o n gewinnen. Es läßt sich nämlich zeigen, daß ihre Verknüpfung mit einem Seinsbegriff e i n d e u t i g, mit jedem Wertbegriff dagegen z w e i d e u t i g ist, und daran, ob wir durch die Negation nur eine oder zwei Bedeutungen erhalten, werden wir mit Sicherheit erkennen, ob wir einen Seinsbegriff oder einen Wertbegriff vor uns haben. Unter Negation verstehen wir dasselbe, was wir meinen, wenn wir von einem „negativen Urteil“ sprechen, d. h. sie ist Verneinung im Gegensatz zur Bejahung: dem zu bestimmenden „Etwas“ wird durch sie ein „Prädikat“ a b g e s p r o c h e n. Von ihrer näheren Untersuchung dürfen wir absehen, denn wenn auch die folgenden Ausführungen mit Rücksicht auf sie nicht vollständig sind, so genügen sie doch, um das zu zeigen, worauf es hier ankommt.

Die Negation des Seins oder genauer eines seienden Etwas ergibt als bloße Negation immer nur das Nicht-Etwas oder das N i c h t s. Die Negation des geltenden Wertes dagegen kann zwar ebenfalls das Nichts bedeuten, aber auch ein Etwas, nämlich den n e g a t i v e n W e r t oder das U n g ü l t i g e, und wie der Wert zum Sollen oder zum Imperativ wird, wenn wir ihn auf ein anerkennendes Ich beziehen, so wird der negative Wert zum Nicht-Sollen oder zu einem V e r b o t für den Stellung nehmenden Akt des Subjektes. Daraus folgt: der Begriff des Wertes hat eine engere und eine weitere Bedeu-

tung. Nur der Wert im engeren Sinne steht im Gegensatz zum negativen Wert und ist dann als positiver Wert zu bezeichnen, der zum Sollen werden kann. Beide aber, der negative und der positive Wert, gehören in die Sphäre des Wertes nach der weiteren Bedeutung, die nicht den Gegensatz zum Unwert, sondern allein den Gegensatz zum Seienden meint. Seinsbegriffe haben, wenn sie echte Seinsbegriffe und nicht versteckte Wertbegriffe sind, eine engere und weitere Bedeutung von dieser Art nie. So wird der Unterschied zwischen Sein und Wert im Allgemeinen dadurch deutlich, daß wir nur von einer Negation des Seins, dem Nichts, aber nie von einem „negativen Sein" reden können, das einem „positiven Sein" gegenübertritt, während wir beim Werte stets sowohl eine Negation des Wertes überhaupt, das Nichts, als auch einen negativen Wert, den Unwert erhalten. Dabei dürfen wir uns freilich nicht durch die Sprache täuschen lassen, die hier wie fast überall inkonsequent ist. Gebilde, wie „negative Zahlen" oder „negative Größen" gehören gar nicht in diesen Zusammenhang, denn das Wort „Negation" hat hier eine völlig andere Bedeutung, die nicht mit der Verneinung zu verwechseln ist [1]. Negative Zahlen sind ebensowenig verneinte Zahlen, wie „negative Elektrizität" verneinte Elektrizität ist. Negativer Wert dagegen ist verneinter Wert und bleibt trotzdem Etwas: Unwert, der die Objekte, an denen er haftet, zu Uebeln macht. So verstehen wir: Wert und Unwert oder positiver und negativer Wert sind ein Gegensatzpaar, das dem Wertbegriff im weiteren Sinne untergeordnet ist. Seinsbegriffe können Gegensatzpaare von solcher Art nie unter sich enthalten. Das Sein läßt sich nicht in positives und negatives Sein zerspalten. Schon hieraus ergibt sich, wie die Entscheidung darüber, ob ein Begriff durch die Negation nur zum Nichts oder auch zum „negativen Etwas" wird, ein sicheres Kriterium dafür bietet, ob wir es mit einem Seins- oder mit einem Wertbegriff zu tun haben, und ob daher eine ontologische oder eine wertphilosophische Behandlung am Platz ist.

Man hat hiergegen freilich den Einwand erhoben, daß auch echte Seinsbegriffe (wennschon nicht der Begriff des Seins selber) diesen doppelten Gegensatz zulassen [2]. Das sei beispielsweise bei allen ein-

[1] Zur Orientierung hierüber kann die Schrift von Kant dienen: Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.

[2] Vgl. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, S. 122 ff. Unverständlich ist mir, was Frischeisen-Köhler meint, wenn er sagt,

sinnigen Qualitätsreihen unsrerer Sinne der Fall. Die Verneinung von Warm könne ebenso gut die Abwesenheit von Temperaturempfindungen (also das Nichts dieser Klasse empirischer Wirklichkeiten) wie eine gewisse Kälte (also ein negatives Etwas) bezeichnen, wie denn auch der Sprachgebrauch (!) hier wie in zahlreichen ähnlichen Fällen, dem konträren Gegensatz den kontradiktorischen substituiere. So gewiß nun Kälte und Wärme Seinsbegriffe seien, so gewiß sei unser Kriterium unzureichend, Seins- und Wertbegriffe zu scheiden. Andererseits sei nicht einzusehen, worin der Unterschied der verneinten Wahrheit von der Falschheit liege, und man dürfe daher bezweifeln, ob die Verknüpfung des Wahrheitsbegriffes mit der Negation einen doppelten Gegensatz erlaube. Eine negative Wahrheit gebe es ebensowenig wie ein negatives Sein. Auch dadurch zeige sich die Unhaltbarkeit unseres Kriteriums, das zwischen Seins- und Wertbegriff scheiden soll.

Diese Einwände sind wenig überzeugend, ja sie berühren die S a c h e , auf die es hier ankommt, eigentlich nicht, denn sie stützen sich lediglich auf den ungenauen Sprachgebrauch, der das Wort Negation, wie wir das bereits ausdrücklich für die „negativen Größen" konstatiert haben, in einem Sinne verwendet, der mit Verneinung nicht zusammenfällt. Hält man streng daran fest, daß es sich bei unserm Kriterium nur um Negation und nicht, wie beim „konträren" Gegensatz, zugleich um eine von der Verneinung völlig unabhängige Ergänzung des Verneinten durch eine andere, p o s i t i v e Bestimmung handelt, so ergibt die Negation von Warm niemals etwas anderes als die „Abwesenheit von Temperaturempfindungen", nicht etwa „eine gewisse Kälte", so wenig wie durch die Verneinung von Hell eine gewisse Dunkelheit entsteht. R e a l e Aufhebung ist doch keine l o g i s c h e Verneinung. Diese alte metaphysische Verwechslung sollte keine ausdrückliche Zurückweisung mehr nötig machen. Man könnte, abgesehen hiervon, mit demselben Recht auch die Kälte als das „Positive" und die Wärme als „Negation" von Kälte, die Dunkelheit als das Positive und die Helligkeit als „negative" Dunkelheit hinstellen. Beides wäre selbstverständlich gleich unberechtigt, denn warm und kalt oder hell und dunkel stehen eben als Seinsbegriffe n i c h t in dem Verhältnis von Position und Negation zueinander, wie es bei allen Wertbegriffen der Fall ist, die stets einen positiven und einen negativen

meine erkenntnistheoretische Analyse sei lediglich an die Untersuchung von Wortbedeutungen geknüpft.

Wert, z. B. gut und böse, schön und häßlich, angenehm und unangenehm, wahr und falsch und andere Wertgegensätze umfassen. Von Kälte als etwas „negativem" redet man freilich auch bei dem Gedanken an die Temperaturen, die auf einer Thermometerskala durch die Striche unter dem „Nullpunkt" angezeigt werden, und dabei liegt keine reale Aufhebung vor, aber dann käme es doch nur darauf an, welches Thermometer man wählt, um festzustellen, welche Temperatur als positiv und welche als negativ zu gelten hätte. Fahrenheit ergäbe andere Resultate als Celsius. Was haben derartige Begriffe mit unserm Problem zu tun? Nicht mehr als negative Zahlen, also nichts. Erst wenn Wärme der Begriff eines G u t e s ist, also gewertet wird, kann ihre Abwesenheit als ein „negatives Etwas", nämlich als ein Uebel gelten.

Und geradezu f a l s c h ist andererseits die Behauptung, daß es „negative Wahrheit" ebensowenig gäbe wie negatives Sein. Die Negation der Wahrheit ist vielmehr, da Wahrheit stets einen Wert meint, wie bei allen Werten doppeldeutig, d. h. sie ergibt entweder das theoretische Nichts, die Abwesenheit sowohl von Wahrem als auch Unwahrem, wie z. B. ein Stein weder wahr noch falsch ist, oder sie ergibt den n e g a t i v e n t h e o r e t i s c h e n W e r t , die negative Wahrheit, die man das Unwahre oder das Falsche nennt, und es ist selbstverständlich ganz gleichgültig, daß der Begriff dieses negativen Wertes auch mit einem Wort wie „Falschheit" bezeichnet werden kann, in dem die Silbe „nicht" oder „un" fehlt. Ja, solche Bezeichnungen weisen gerade darauf hin, daß hier m e h r als blos Nichts vorliegt. Trotzdem bleibt Falschheit als negative Wahrheit ein negativer Wert oder etwas, das nicht sein soll, wie der Ausdruck Häßlichkeit auf dem ästhetischen Wertgebiet den Unwert meint, obwohl auch in ihm die Negation sprachlich nicht bezeichnet ist. So können die angedeuteten Einwände lediglich die Richtigkeit unserer Ausführungen und die Brauchbarkeit unseres Kriteriums b e s t ä t i g e n. Läßt man sich nicht durch den Sprachgebrauch verleiten, auch dort Verneinung zu sehen, wo davon nichts zu finden ist, wie bei der Kälte, und erkennt man umgekehrt, daß auch dort etwas Negatives vorliegt, wo, wie bei der Falschheit, die Sprache die Negation nicht zum Ausdruck bringt, so wird man nicht mehr daran zweifeln, daß wir in der Negation ein Kriterium besitzen, mit dessen Hilfe wir stets darüber entscheiden können, ob ein Begriff ein Seinsbegriff oder ein Wertbegriff ist: Negation des Seins gibt nur Nichts, Negation des Wertes kann immer auch negativen Wert oder Unwert

bedeuten, und dementsprechend läßt jedes Sollen sich in Gebot und Verbot spalten. Kurz, alle Seinsbegriffe sind von jener Gegensätzlichkeit des Positiven und des Negativen frei, deren Anwendung alle Wertbegriffe gestatten, ja eventuell sogar fordern.

Ehe wir dies Kriterium auf den Begriff des Sinnes anwenden, wollen wir noch an anderen Beispielen zeigen, wie wir durch die Negation eines Etwas nicht nur seine logische Aufhebung oder das Nichts erhalten, sondern auch einen Begriff gewinnen, der als negative Seite eines Paares von Wertbegriffen zu verstehen ist, und zwar wählen wir dabei absichtlich Begriffe, deren Bezeichnung man es nicht ansieht, ob sie Wertbegriffe oder Seinsbegriffe meinen. Das Wort „menschlich" z. B. hat zwei Bedeutungen. Es kann einen Seinsbegriff bezeichnen, und dann ist der Begriff des Nichtmenschlichen ohne Inhalt, also der eines Nichts. Es kann aber „menschlich" auch für einen Wertbegriff stehen, und dies wird sofort klar, sobald wir durch Negation das Begriffspaar „menschlich-unmenschlich" bilden. Das „Unmenschliche" ist dann das Wertfeindliche, der negative Wert, der „Unmensch" ist das, was nicht sein soll, und das „Menschliche" bedeutet im Gegensatz dazu ein positives Wertprädikat, so daß „Mensch" zum Ideal wird, zum Vorbild, das wir zu erstreben haben. In diesem Sinne reden wir von „echt menschlich" und meinen damit stets einen Wert-, keinen Seinsbegriff. Besonders instruktiv ist ferner die doppelte Bedeutung des Wortes „Natur". Man kann sagen, der Ausdruck solle nur so verstanden werden, daß man dabei von jedem Wert und jedem Wertgegensatz absieht. In der Zusammensetzung „Naturwissenschaft" z. B. darf das Wort in der Tat allein etwas Wertindifferentes bedeuten, ja es wäre gut, wenn man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch unter Natur stets einen reinen Seinsbegriff verstände, dessen bloße Negation, die Nicht-Natur, lediglich die logische Aufhebung ohne jeden Inhalt oder das Nichts ergäbe. Wir sprechen aber auch von „Unnatur" und meinen damit eine Wirklichkeit, an der ein negativer Wert haftet, oder ein Uebel, dem gegenüber „Natur" dann nur das Gut mit dem entsprechenden positiven Wert bedeuten kann. „Natürlich" heißt unter dieser Voraussetzung so viel wie wertvoll. Mancher Gedankengang der naturalistischen Philosophie beruht auf der systematischen Verwechslung und Vermengung der beiden Naturbegriffe. Das „Unnatürliche" in der Wertbedeutung des Wortes kann das Natürliche in der Seinsbedeutung bleiben, ja, das Unnatürliche muß

„natürlich“ sein, wenn man mit dem Naturalismus annimmt, daß alles Natur ist. Schon diese einfache Scheidung entzieht jeder „naturwissenschaftlichen“ Wertlehre den Boden, denn versteht man unter Natur, wie die Naturwissenschaft es tun sollte, allein das Wertindifferente, so ist es geradezu logisch widersinnig, von „natürlichen Werten“ zu reden und das „Unnatürliche“ zu verwerfen. Doch kommt es hier nur darauf an, zu zeigen, daß Mensch und Natur sowohl Seinsbegriffe als auch Wertbegriffe sind, und daß im Unterschied dazu Gegensätze wie menschlich-unmenschlich, natürlich-unnatürlich, bei denen die Negation nicht bloße Aufhebung und Nichts, sondern Etwas gibt, lediglich Wertpaare sein können. So bewährt sich das Kriterium auch hier, und in derselben Weise werden wir es überall verwenden dürfen, wo wir zweifeln, ob wir einen Wertbegriff oder einen Seinsbegriff vor uns haben.

Der Vollständigkeit wegen und um jeden Einwand abzuschneiden, sei schließlich noch bemerkt, daß bisweilen, besonders in religionsphilosophischen Gedankenzusammenhängen, der Begriff des Seins selber zum Begriff eines Gutes werden kann, an dem ein Wert haftet. Aber auch dies dient lediglich zur Bestätigung der Richtigkeit dessen, was wir sagen wollen, denn sobald man dem Seienden als solchem einen positiven Wert beilegt, muß man im Nicht-Seienden oder im Nichts das entsprechende Uebel sehen, es also negativ werten. Das geschieht, wo es gilt, das Sein der Welt zu rechtfertigen. Umgekehrt wird im Pessimismus, der das Nicht-Sein dem Sein vorzieht, das Seiende zum Schlechten oder negativ Werthaften werden, das „Nichts“ dagegen dann als „höchstes Gut“ gelten, wie z. B. Mephistopheles, das, „was sich dem Nichts entgegenstellt, das Etwas, diese plumpe Welt“, konsequenterweise als das Wertfeindliche bekämpft. Unter diesen Voraussetzungen gibt es Wertindifferentes oder nur Seiendes überhaupt nicht mehr, sondern alles spaltet sich in Güter und Uebel, und dementsprechend in positive und negative Werte oder in Gebote und Verbote. Doch kann dieser Umstand gewiß nichts daran ändern, daß sich die Begriffe des Seienden und des Werthaften mit Sicherheit durch das angegebene Kriterium voneinander scheiden lassen. Das Recht, alle Begriffe zu Wertbegriffen zu machen, haben wir hier nicht weiter zu erörtern. Nur das bleibt wichtig, daß, wenn man überhaupt Begriffe von nur Seiendem bilden will, sie von dem Gegensatz des Positiven und des Negativen frei zu denken sind, während alle Werte in positive

und negative auseinander treten können und dann bei ihrer Beziehung auf Stellung nehmende Subjekte Gebote oder Verbote ergeben.

Wenden wir dies Ergebnis endlich auf den Begriff des Sinnes an, der an einem theoretisch differenten Satz haftet, so kommen wir jetzt leicht zu einer Entscheidung darüber, in welche Sphäre er zu rechnen ist. Die Negation ergibt hier nicht nur die logische Aufhebung, also das Sinnfreie oder Sinnindifferente, das theoretische Nichts, sondern auch den Begriff eines n e g a t i v e n S i n n e s , des Unsinnes oder Widersinnes, dem dann der Begriff des positiven Sinnes gegenübertritt. Das Wort Sinn hat demnach, so wie wir es verstehen müssen, wenn wir den objektiven Urteilsgehalt „Urteilssinn" nennen, eine weitere und eine engere Bedeutung von der Art, die das Wort Wert besitzt. Wir haben als untergeordnet dem Sinn überhaupt ein Gegensatzpaar: Sinn und Unsinn, das den Gegensatzpaaren menschlich und unmenschlich, Natur und Unnatur zu koordinieren ist und wie diese nur ein W e r t p a a r sein kann. In seiner weiteren Bedeutung umfaßt der Sinn den positiven und den negativen Sinn gleichmäßig, wie jeder Wert den positiven und den negativen Wert umfaßt. In seiner engeren Bedeutung als positiver Sinn dagegen steht der Sinn im Gegensatz zum negativen Sinn oder zum Unsinn, wie jeder positive Wert im Gegensatz zum negativen Wert steht. Die Terminologie, die unter Unsinn das Sinnindifferente versteht und nur Widersinn für das Sinnfeindliche braucht, können wir nicht akzeptieren. Sie scheint geeignet, gerade den Wertcharakter zu verdecken, den j e d e r Sinn trägt. Auf die Frage, wie Unsinn und Widersinn sich unterscheiden, brauchen wir in diesem Zusammenhange deshalb nicht einzugehen. Es genügt, daß beide für uns einen theoretischen Unwert bezeichnen.

So muß der Wertcharackter des theoretischen Urteilssinnes klar geworden sein. Vom Sinn in der weiteren Bedeutung des Wortes, dem Sinndifferenten überhaupt, sehen wir ab. Nur darauf ist hinzuweisen, daß auch er sich auf theoretischem Gebiet nicht schon mit dem einzelnen verständlichen W o r t verknüpft. Das Wort hat für sich genommen eine „Bedeutung", ist aber, falls es nicht für einen Satz steht, das theoretisch Sinnindifferente und daher auch von theoretischem Unsinn oder Widersinn frei. Nur an Sätzen haftet theoretischer Sinn, der entweder positiver Wert und Sinn oder negativer Wert und Sinn, also Unsinn, Widersinn ist. Sage ich: die Worte „hölzernes Eisen" sind widersinnig oder theoretisch wertfeindlich, so ist das nur dann richtig,

wenn sie dem falschen Satz: „Eisen ist hölzern“, logisch äquivalent sind, also einen Urteilssinn meinen. Der mit einer wahren Aussage verbundene objektive Sinn jedoch ist immer positiver theoretischer Sinn und als solcher notwendig positiver theoretischer Wert. Deshalb haben wir den wahren, vom Akte des Urteilens unabhängigen oder transzendenten Sinn stets als ein theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung oder kurz als transzendenten Wert zu bestimmen. So läßt sich das, was bei der transzendentalpsychologischen Untersuchung schon anfangs stillschweigende Voraussetzung schien, nicht nur ausdrücklich zum Bewußtsein bringen, sondern auch begründen: der unwirkliche objektive Urteilsgehalt ist nur als theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung verständlich.

Was wir damit erreicht haben, wird vollends deutlich werden sobald wir noch daran erinnern, daß es sich, wie überall in der Transzendentalphilosophie, so auch hier wieder um ein Formproblem handelt, und daß wir daher nur von der Form des positiven theoretischen Sinnes sprechen. Seine allgemeinste Form fällt mit dem in jedem beliebigen positiven Sinn enthaltenen, überall identischen Wertmoment zusammen, oder sie ist das allgemeinste theoretische Wertgebilde, das als formaler Urteilsgehalt unabhängig vom Urteilsakt gilt: soll irgend ein Satz wahr sein, so muß sein objektiver Gehalt die Form des positiven theoretischen Sinnes haben. Die weitere Untersuchung wäre dann darauf zu richten, welche Formen im Einzelnen und Besonderen dem theoretischen Sinn zukommen, damit er positiver Sinn ist, und diese Formen wären wiederum durchweg als Werte zu verstehen, die den Begriff des positiven Sinnes überhaupt konstituieren. Daraus entsteht der Gedanke einer Wissenschaft, welche die Wertformen des transzendenten Urteilssinnes systematisch darzustellen hat, und die sich ausschließlich in einem Reich der transzendenten theoretischen Werte bewegen könnte, ohne dabei Rücksicht auf das wirkliche Erkennen zu nehmen, die also auch den Namen der „Erkenntnistheorie“ nicht mehr recht verdiente, und für die wir deshalb den Namen „reine Logik“ vorziehen. Sie hätte zu zeigen, welche Werte gelten als Voraussetzungen zunächst des positiven theoretischen Sinnes im Allgemeinen und sodann des besonderen formalen Sinnes, der an den formal voneinander verschiedenen wahren Sätzen haftet. Sie wäre eine

Wissenschaft, die ausschließlich von dem handelt, was nicht existiert. Sie hätte es weder mit einem physischen noch mit einem psychischen Sein zu tun, weder mit einem realen noch mit einem idealen, weder mit einer sinnlichen noch mit einer übersinnlichen Wirklichkeit, sondern allein mit dem nicht-seienden Sinn der Sätze über die seienden Objekte und mit den Formen, die als Werte diesen Sinn konstituieren. Auch von Transzendentalpsychologie wäre nichts mehr in ihr zu finden. Sie stünde im Gegensatz zu allen Seinswissenschaften oder zu jeder Ontologie als reine Wertwissenschaft, denn ihr Problem wäre nur das Verständnis und die Geltung der theoretischen Werte. Das aber heißt so viel wie deren Transzendenz, denn daß ein Wert als Wert gilt, ohne jede Rücksicht auf ein Seiendes, von dem er gefordert oder anerkannt wird, gerade das und nichts anderes wollen wir unter seiner Transzendenz verstehen.

Doch es kommt hier nicht darauf an, den Begriff einer solchen Wissenschaft von den theoretischen Werten als den einer „objektiven" oder „reinen" Logik im allgemeinen weiter zu entwickeln. Nur die Gedankenreihen galt es, kennen zu lernen, die, ohne den Umweg über die Transzendentalpsychologie und den immanenten Sinn des Urteilsaktes zu nehmen, zum Reich des transzendenten Sinnes und seiner Wertformen hinführen, und die uns wissenschaftlich zwingen, das Gebiet des theoretischen Sinnes als ein Wertgebiet anzuerkennen. So sehr die Seinswissenschaften nach Material und Methode voneinander abweichen mögen, haben sie doch etwas Gemeinsames, denn sie suchen alle auf irgend einem Wege festzustellen, was ist, und wie es ist. Das nennen wir, um ein kurzes und bequemes Schlagwort zu haben, ihren ontologischen Charakter: das Seiende ist ihr Problem. Die objektive Logik fragt als reine Wertlehre danach niemals und steht insofern über allen Wissenschaften vom Seienden. Ihr Problem sind die Werte, die gelten müssen, falls Antworten auf Fragen, was ist, einen nicht-seienden Sinn haben sollen, falls es also z. B. einen Sinn haben soll, daß die Mathematik von einem „Sein" redet, oder daß wir von einer „Wirklichkeit" sprechen, die Material der verschiedenen empirischen Seinswissenschaften ist, falls es einen Sinn haben soll, daß wir eine Welt aufeinander wirkender Dinge als wirklich annehmen und wollende Wesen, die in Gemeinschaft miteinander leben, oder falls es einen Sinn haben soll, daß wir diese wirkliche Welt durch naturwissenschaftliche und psychologische Diszi-

plinen, durch Geschichtswissenschaften und systematische Kulturwissenschaften zu erkennen suchen. Die Wissenschaft von den theoretischen Werten handelt mit andern Worten von dem, was begrifflich allen Seinswissenschaften, ja ihrem als „seiend" oder „wirklich" angenommenen Material v o r a u s g e h t. Sie handelt insbesondere von den Formen „Sein" oder „Wirklichkeit" als den theoretischen Werten, die als Formen nie s e i n können, wohl aber transzendent g e l t e n müssen, wenn es möglich sein soll, von „seienden" oder „wirklichen" Dingen wahr und sinnvoll zu reden. Daran, daß auch das „Sein" als Form nicht zum „Seienden", die „Wirklichkeit" als Form nicht zum „Wirklichen" gehört, wird man sich nicht stoßen, sondern es als notwendige Konsequenz der Lehre vom irrealen transzendenten Sinn verstehen. Das nicht-seiende „Material" der reinen Logik ist, wie man auch sagen kann, das „a priori" des theoretischen Sinnes aller wahren Sätze vom Seienden. Dieser viel umstrittene kantische Begriff bekommt so verstanden eine einfache und klare Bedeutung und erweist sich zugleich als notwendig verbunden mit jeder wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Wahrheit. A priori ist keine psychische Realität, keine „Gewißheit", keine „Anlage", keine „Kraft", wodurch das Erkennen hervorgebracht wird, es ist überhaupt kein reales und auch kein ideales Sein, sondern eine Form des Sinnes, ein theoretischer Wert, der transzendent gilt, und ohne dessen Geltung der Sinn aller Sätze vom Seienden aufhören würde, Sinn zu sein, ohne dessen Geltung es also nicht nur keine Erfahrung, sondern auch keine „Wahrnehmung" oder irgend eine andere Erkenntnis „a posteriori" gäbe.

So eröffnet sich der „objektiven" Logik als reiner Wertlehre im Unterschiede von aller Ontologie ein weites Gebiet eigenartiger Untersuchungen, das sich von dem formalen Sinn der elementarsten Tatsachenkonstatierung bis zu dem Sinn der kompliziertesten wissenschaftlichen Hypothesen erstreckt, und vor allem ist klar, daß diese Disziplin überall sofort bis zum t r a n s z e n d e n t e n S i n n der wissenschaftlichen Sätze vordringen kann, um ihn dann ohne Rücksicht sowohl auf die psychischen Urteilsakte des erkennenden Subjekts als auch ohne Rücksicht auf deren immanenten Sinn zu analysieren und seinen formalen theoretischen Wertgehalt klarzustellen [1].

[1] Die hier entwickelten, schon in meinen Abhandlungen: Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Kantstudien, 1909), Das Eine, die Einheit und die Eins, und:

V.

Die objektive Logik und der Gegenstand.

Nachdem wir so gesehen haben, wie es möglich ist, sich in der Transzendentalphilosophie einerseits von der Untersuchung des psychischen Seins und des ihm innewohnenden Sinnes frei zu machen,

---

Urteil und Urteilen (Logos 1911 und 1912) schärfer als in den früheren Auflagen dieses Buches herausgearbeiteten Gedanken stehen, wenigstens soweit es sich in ihnen um das Negative, d. h. um die Trennung des transzendenten Sinnes vom psychischen Sein handelt, im engen Zusammenhange mit Ideen, die in der neueren Logik immer mehr zur Geltung kommen. Doch befinde ich mich zugleich zu den Ansichten der meisten antipsychologistisch denkenden Autoren insofern in einem Gegensatz, als ich das Nicht-Psychische positiv überall als wertartig darzutun versuche, also glaube, daß das „Unwirkliche" auch auf theoretischem Gebiet nicht in einer Seinslehre, sondern nur in einer Wertlehre philosophisch behandelt werden kann. — Auf das für die Vermeidung der noch immer herrschenden Konfusionen sehr wesentliche Negative, daß das Wort „Gedanke" nicht nur den psychischen Akt meint, hat schon Herbart hingewiesen. Er sagt in seinem Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 13: „Wer in einer Untersuchung über das Gedachte und die hierin liegenden Schwierigkeiten abspringt zu einer Reflexion über den Aktus des Denkens, der verläßt seinen Gegenstand, den er vielmehr festzuhalten sich gewöhnen sollte." Ferner § 34 und andere Stellen in Herbarts Schriften. Die Autoren, die sonst vor und nach Herbart an der Klarlegung dieses Unterschiedes gearbeitet haben, kann ich hier nicht alle aufzählen. Besonders wäre Bolzano zu nennen. Er hat mit dem größten Nachdruck und mit voller systematischer Konsequenz den Unterschied, soviel mir bekannt ist, zum erstenmal in einem umfassenden Werk wirklich durchgeführt, und er verdient schon deswegen Interesse, weil er von Kant, dem eigentlichen Bahnbrecher der neuen, weder psychologischen noch metaphysischen Logik wohl relativ unabhängig ist. Seine „Wissenschaftslehre", 1837, war lange Zeit außerhalb Oesterreichs so gut wie unbekannt, und auch die Schriften, die von Bolzano beeinflußt sind, standen außerdem zum Teil so stark unter dem Bann des sonderbar scholastisch gefärbten Psychologismus Brentanos, daß gerade Bolzanos bedeutendste Gedanken, die ebenfalls stark scholastisch umkleidet sind, nicht recht zur Geltung kamen. Erst Husserl, der zugleich der eigenartigste und tiefste Fortbildner der Bolzanoschen Ideen ist, und neben dessen „Logischen Untersuchungen" noch Meinongs „Gegenstandtheorie" zu nennen wäre, hat dazu beigetragen, daß die „Wissenschaftslehre" wieder viel gelesen wird. Eine Auseinandersetzung mit Bolzano und Husserl würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Wie weit die Uebereinstimmung mit diesen beiden Denkern geht, wird der Kenner bemerken. Doch muß ich auch hier, ebenso wie vorher (S. 218 f.) bei der Erwähnung von Lipps, auf den prinzipiellen Gegensatz hinweisen. Die „ontologische" Tradition ist, wo das Logische noch als ideal Seiendes behandelt wird, nicht vollständig genug aufgegeben, der Wertcharakter alles „Geltens" daher nicht gewürdigt. Ich glaube, daß gerade durch die konsequente Trennung von Logik und Psychologie das Wesen der Logik als Wertwissenschaft, die Husserl noch

andererseits den transzendenten Sinn auch ohne den Umweg über die Transzendentalpsychologie als theoretisches Wertgebilde zu erweisen, wenden wir uns der Frage zu, was dies objektive Verfahren für die Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis zu leisten vermag, um dann endlich zu sehen, wie es sich mit Rücksicht hierauf zum subjektiven Verfahren der Erkenntnistheorie und seinem Gegenstandsbegriff verhält.

Suchen wir nach dem Etwas, wonach die Erkenntnis mit ihren Formen sich zu richten hat, und was also, um wieder auf unser Beispiel zu reflektieren, dem Urteil: „dies Blatt ist wirklich", Objektivität verleiht, so scheint auch die reine Logik als Wissenschaft von den theoretischen Werten hierauf eine unzweideutige Antwort zu besitzen und so zugleich zur Erkenntnistheorie zu werden. Falls nämlich in dem tranzendenten Sinn die für sich bestehende Wahrheit eines Satzes enthalten ist, müssen die Formen der urteilenden Erkenntnis zunächst den Formen des transzendenten Sinnes entsprechen: der Urteilsakt hat sich nach dem Urteilsgehalt zu richten, oder der transzendente Sinn wird zum Maßstab für das erkennende Subjekt. Das bedarf wohl keiner ausdrücklichen Begründung mehr. Außerdem aber steht noch etwas anderes fest. Objektive oder gegenständliche Erkenntnis gibt es unter dieser Voraussetzung nur, wenn der vom Subjekt ergriffene transzendente Urteilssinn zugleich den transzendenten Gegenstand in sich befaßt, denn dieser bleibt der letzte theoretische Maßstab, nach dem alles Erkennen sich zu richten hat, um wahr oder objektiv zu sein. Es wäre also ein dop-

bekämpft, erst recht deutlich wird. Husserls Angriffe gegen Sigwart, die sehr viel Richtiges enthalten, ja, soweit sie sich auf die „normative Disziplin" als eine Technik beziehen, völlig überzeugend sind, können nicht als das letzte Wort über die Logik als Wertwissenschaft gelten. Die Verkennung des Wertcharakters, den alles Theoretische hat, hängt mit einem Punkt zusammen, in dem mir schon Herbarts Ausführungen bedenklich erscheinen. Er nennt die Gebilde, die „weder reale Gegenstände, noch wirkliche Akte des Denkens sind", Begriffe und versteht darunter Bedeutungen einzelner Worte. An sie knüpfen auch Bolzano und Husserl an. Bloße Wortbedeutungen kann man allerdings für ein ideal Seiendes halten und daher ontologisch behandeln. Ich habe versucht, zu zeigen, warum nur die Bedeutung von Sätzen zu Grunde gelegt werden darf, wenn man das Logische verstehen will, und sobald man den Sinn wahrer Sätze analysiert, kann der Wertcharakter der logischen Gebilde und die Unmöglichkeit einer ontologischen Logik auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Zur Kritik Husserls vgl. auch R. Kroner, Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, 1908.

peltes Maßstabverhältnis zu konstatieren: das des transzendenten Sinnes für den Erkenntnisakt und das des Gegenstandes für den transzendenten Urteilsgehalt, und zugleich muß der Erkenntnisakt gewissermaßen durch den transzendenten Sinn hindurch den Gegenstand ergreifen, um zu leisten, was er als Erkenntnisakt zu leisten hat. Mit Rücksicht auf das Formproblem bedeutet das: die theoretischen Werte, von denen die objektive Logik handelt, und die als Formen des transzendenten Urteilssinnes unbedingt gelten, verdanken ihre Geltung dem Umstand, daß sie zugleich die Formen des transzendenten Gegenstandes sind. Sie allein konstituieren die Gegenständlichkeit sowohl des transzendenten Urteilsgehaltes wie auch der urteilenden Erkenntnisakte des Subjekts, und sie geben damit allen theoretischen Gebilden den letzten Halt: indem das Urteil mit seinen Formen sich nach ihnen richtet, wird es zum gegenständlichen Erkennen. Der an dem Satz: „dies Blatt ist wirklich", haftende transzendente Sinn verleiht also dem Urteilsakt, der ihn meint oder versteht, nur deshalb Objektivität, weil die Form der Wirklichkeit, in der der wahrgenommene Inhalt dabei gedacht, oder die ihm bejahend beigelegt wird, als theoretischer Wert gilt. Der Gegenstand der Erkenntnis ist demnach stets ein Inhalt in der transzendent gültigen theoretischen Wertform.

So scheinen wir auch ohne Rücksicht auf die Begriffe des immanenten Urteilssinnes (als der Anerkennung des Sollens) und der Evidenz (als des immanenten Kriteriums für die transzendente Sollensnotwendigkeit) den Gegenstand oder das Prinzip der formalen Gegenständlichkeit gefunden zu haben, und wir sind dabei im Grunde zu demselben Resultat gekommen wie auf dem subjektiven Weg, als wir vom Urteilen ausgingen und der Notwendigkeit, die es als ein Sollen bejaht. Freilich haben wir jetzt, sobald wir auf das „Zusammen" von Form und Inhalt im Gegenstand achten, jenen andern Begriff des Gegenstandes erreicht, bei dem der Wertakzent nicht als Zusammengehörigkeit zwischen den beiden Faktoren, sondern allein auf der Form liegt, die den Inhalt umschließt. Doch kennen wir diesen Unterschied bereits und verstehen, warum wir auf dem objektiven Wege nicht zu der dem Subjekt zugekehrten Seite des Gegenstandes, d. h. zu dem Sollen kommen können, das Form und Inhalt miteinander verknüpft, sondern den Gegenstand so finden müssen, wie er für sich besteht, losgelöst gedacht vom Akt des erkennenden Subjekts,

als Inhalt in einer Wertform. Nach wie vor scheint also dies Ergebnis mit dem, was wir früher festgestellt haben, in Harmonie. Wir brauchen nur noch ausdrücklich auf den Akt des Subjekts zu reflektieren, dem der Gegenstand entgegensteht. Dann nimmt er wieder die Gestalt an, in welcher die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt Richtung gebend als eine zu bejahende in den Vordergrund tritt, und das Urteilen, das wahr sein will, muß seinem immanenten Sinn nach ein Anerkennen dieser Zusammengehörigkeit als eines transzendenten Sollens sein. Die Differenz der beiden Gegenstandsbegriffe scheint demnach nur die Vorzüge, die der objektive Weg vor dem subjektiven hat, von neuem ins Licht zu setzen. Es ist besser, wenn wir vom Transzendenten aus den Sinn des Immanenten verstehen, als wenn wir vom Subjekt aus den transzendenten Gegenstand suchen. Wir stoßen in beiden Fällen auf ein Wertmoment, aber allein durch das objektive Verfahren werden die Voraussetzungen, die wir machen mußten, um den immanenten Sinn des Urteilens als Anerkennung eines Sollens deuten zu können, und die früher unbewiesene Voraussetzungen blieben, ausdrücklich klargestellt und *begründet*. Vor allem ist jetzt der Faktor, der dem Erkennen Gegenständlichkeit verleiht, und dessen Bestimmung unsere Hauptaufgabe war, in unbezweifelbarer Weise als *transzendenter Wert* dargetan, so wie wir es von der „kritischen" oder „voraussetzungslosen" Transzendentalphilosophie verlangen müssen, und von hier aus vermögen wir dann auch das Erkennen des Subjekts ohne petitio principii, also methodisch einwandfrei als Anerkennen eines Sollens zu verstehen, denn sobald wir den Wert auf einen Akt des Stellungnehmens beziehen, wird er für diesen zur Norm.

Doch man kann außerdem auch zu einer andern Ansicht kommen, und deshalb sind wir mit unserer Untersuchung nicht fertig. Falls man das Subjekt der Erkenntnis bei der Bestimmung des Gegenstandes völlig ausschalten und *nur* den „objektiven" Weg gehen will, wird man nicht, wie wir es bisher getan haben, zwei Gegenstandsbegriffe *nebeneinander* bestehen lassen, und damit stoßen wir erst auf den entscheidenden Punkt für die Frage nach der Rangordnung der beiden Wege. Wir sind bei dem objektiven Verfahren, so wird man meinen, gerade *nicht* zu *demselben* Resultat wie früher gekommen, sondern haben mit Rücksicht auf den Begriff des *Gegenstandes* eine bessere, ja die einzige wissenschaftlich haltbare

Formulierung erreicht. Dafür lassen sich mehrere Gründe anführen, doch ist schon das Folgende ausschlaggebend. Der subjektive Weg führte uns zum Gegenstand als einer Forderung, und sie wurde dann gedeutet als transzendentes Sollen. Der objektive Weg führt uns direkt zu einem transzendenten Wert, und dieser Begriff gibt die Form des Gegenstandes erst in ihrer Reinheit. Wert und Sollen fallen nicht zusammen. Das Sollen ist noch nicht der reine Wert. Es bedeutet das Nichtseiende als ein Gebot und bezieht es auf ein Subjekt, von dem es Gehorsam, Anerkennung, Unterordnung verlangt. Das ist eine sekundäre, ja irreführende Zutat. Nur der Wert, der in sich ruht, der als Wert gilt, unabhängig nicht allein von jeder realen Forderung und Anerkennung, sondern auch von jeder Beziehung auf ein Subjekt, an das er sich wendet, oder für das er gilt, ist der transzendente Gegenstand nach seiner formalen Seite hin: das Wesen des Transzendenten auf theoretischem Gebiet geht restlos auf in seiner unbedingten Geltung. Es fragt nicht, für wen es gilt. Daher heißt es den Begriff des Wertes trüben, wenn man ihn nicht frei denkt davon, daß er ein Sollen für Subjekte ist, die ihn anzuerkennen haben.

Den Unterschied zwischen Wert und Sollen hat Münsterberg [1] bis zu einem schroffen Gegensatz gesteigert. Er will durch die ,,Philosophie der Werte" die Philosophie des Sollens überwinden. Denselben Unterschied hebt Lask [2] scharf hervor und zeigt zugleich den Zusammenhang zwischen Wertgeltung und Sollen oder Norm: ,,Zum Fordern oder zur Norm wird uns das Gelten, wenn wir sein Wesen nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten, sondern insgeheim gleichzeitig zu einer ihm hingegebenen Subjektivität hinschweifen." Also hiernach wäre der Gedanke des Sollens dem Werte ,,an sich" gegenüber abgeleitet und sekundär, und da für die Transzendentalphilosophie Alles auf die transzendente Geltung der Gegenständlichkeit ankommt, so muß sie bei der Bestimmung des Gegenstandsbegriffes dies ,,Hinschweifen" vermeiden und darf nur von einem Wert, der gilt, aber nicht von einem Sollen sprechen. Auch aus diesem Grunde wäre dann für das Verhältnis des ,,Zusammen" von Form und Inhalt im Gegenstand nicht mehr die erste Formulierung die zutreffende,

[1] Philosophie der Werte, 1908.

[2] Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? Vortrag, gehalten auf dem III. internationalen Kongreß für Philosophie in Heidelberg, 1908.

nach der das Objektivität verleihende Moment in der Zusammen g e h ö r i g k e i t gesucht werden muß, sondern wir dürften nur sagen, daß der „wirkliche" Gegenstand der Inhalt ist, der die Wertform der Wirklichkeit trägt. Im Zusammengehören hätten wir, weil es sich als ein Sollen darstellt, eine subjektive Trübung der reinen Wertgeltung, ja wegen der Verschiebung des Wertakzentes geradezu eine E n t w e r t u n g der theoretischen Wertform zu erblicken.

Freilich, das wird sich nicht leugnen lassen, und das ist besonders Münsterberg gegenüber zu betonen: der Wert wird sofort zum Sollen, sobald man ihn auf ein Subjekt bezieht. Dann tritt er diesem als Regel oder als Norm gegenüber, nach der das Subjekt sich zu richten hat, und eine W i l l e n s philosophie muß der S a c h e nach immer eine Sollensphilosophie sein, auch wenn sie das Wort „Sollen" meidet. Aber gerade dieser Gedanke, so kann man sagen, der für unsere erste Formulierung des Gegenstandsbegriffs maßgebend war, bei der wir den Gegenstand, wenn auch nicht auf einen Willen, so doch auf einen Akt der bejahenden Anerkennung bezogen haben, zieht den Wert aus seiner transzendenten Höhe, aus seiner reinen Geltung herab und raubt ihm etwas von seiner theoretischen Würde. Ja, das läßt sich verallgemeinern. Die subjektive Betrachtung verfälscht die gesamte Erkenntnistheorie als reine Wissenschaft dadurch, daß sie ihr, die eine Theorie der Theorie sein soll, den rein theoretischen Charakter nimmt. Sie macht aus ihr eine „normative Disziplin", und davor muß gerade die theoretische Philosophie sich hüten. Husserl[1] hat mit Recht hervorgehoben: normative Disziplinen brauchen ein rein theoretisches Fundament. Auf dieses allein kommt es in der Wissenschaft an. Die Umwandlung der Werte in Normen für den wirklichen Erkenntnisprozeß ist keine wissenschaftliche Aufgabe mehr. Norm- und Regelgebung sind Sache der Technik. Auch deshalb muß man sagen: die Erkenntnistheorie hat es als reine Wissenschaft nicht mit einem Sollen zu tun, das sich an ein Seiendes wendet, sondern allein mit einem Reich des transzendenten Sinnes und mit transzendenten Werten, die dies Reich konstituieren. Schon aus diesem Grunde ist der objektive Weg dem subjektiven, der uns nur zu einem Sollen führt, vorzuziehen. Gehen wir vom wirklichen Erkennen aus, so bleiben wir an dem psychischen Prozeß gewissermaßen kleben. Der Gegenstand, der Wert, der theoretische Sinn wird nicht frei. Er tritt auf als bloße Norm für den Menschen, und alles

[1] Logische Untersuchungen I, 1900, 2. Aufl. 1913, S. 30 ff.

scheint anthropomorphistisch gefärbt. Wir müssen uns klar machen daß der Wert in seiner Geltung hoch über allem Menschlichen, also auch über allen Urteilen und Akten der Anerkennung liegt.

Und dazu kommt noch etwas anderes. Um den Begriff der Wertwissenschaft, der Vielen noch immer für gänzlich problematisch gilt, vor Mißverständnissen zu schützen, wird man vielleicht in der Tat am besten tun, den Begriff einer „normativen Disziplin", in taktischem Interesse gewissermaßen, ganz fallen zu lassen. Die Angriffe, die sich gegen den Begriff der Norm als eines n i c h t-theoretischen Begriffes richten, dürfen nicht auch den Begriff des theoretischen W e r t e s zu treffen scheinen. Man muß vor allem zeigen, daß die Frage, ob das Logische im „idealen S e i n" oder im „Normativen" zu suchen ist, auf einer falschen Alternative beruht. Es gibt noch ein Drittes: den theoretischen, in sich ruhenden Wert und sein G e l t e n. Es ist also eine scharfe Trennung zwischen Norm und Wert gerade mit Rücksicht darauf notwendig, daß heute die Wertwissenschaft mit dem Satz bekämpft wird, jede normative Disziplin ruhe auf einem theoretischen Fundament, und dies Fundament zu bauen, das allein sei die wissenschaftliche Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein solches Argument kann sich nie gegen den Begriff der reinen Wertwissenschaft richten. Im Gegenteil, das „theoretische Fundament" für Normen läßt sich n u r von einer Wertwissenschaft legen. Aus S e i n s wissenschaften sind nie Normen abzuleiten, die eine mehr als bedingte, vom Willen bestimmter Individuen abhängige Geltung haben: technische Regeln gelten nur für den, der einen bestimmten Z w e c k will und einsieht, daß er auch die M i t t e l wollen muß. Das hat mit Erkenntnis t h e o r i e nichts zu tun. Gewiß setzt jede normative Disziplin rein theoretische Ergebnisse voraus, die für sich nicht Normen und Regelgebung sind, aber ebenso gewiß ist, daß die theoretischen Grundlagen einer normativen Disziplin Werte sind, die gelten, und daß lediglich auf Grund der Geltung dieser Werte das Sollen beanspruchen kann, das Urteilen zu leiten. Theoretisch und Wert sind, wie wir gesehen haben, eben keine Gegensätze. Jede Theorie und jede Erkenntnis r u h t auf der Geltung von Werten, und diese theoretischen Werte hat die Erkenntnistheorie, gerade weil sie die Theorie der Theorie ist, als gültige Werte zu behandeln. Die Normen und das Sollen ergeben sich aus ihnen dann von selbst und können insofern als sekundär angesehen werden. Ja, wird das Sollen n u r als die aus dem Wert a b g e l e i t e t e Regel

für das Urteilen verstanden, dann ist in der Tat das Wort Wert die bessere, wenn nicht die einzig richtige Bezeichnung für den Faktor, auf den die Objektivität des Erkennens sich gründet.

Doch wir haben diese Gedanken im allgemeinen hier nicht weiter zu verfolgen. Für uns ist an ihnen nur das wichtig, was sich auf die Bestimmung des Gegenstandes bezieht, und da entsteht nun von neuem die Frage, ob die beiden Begriffe, die wir bisher erhalten haben, dauernd nebeneinander bestehen können als gleichberechtigte Produkte verschiedener Betrachtungsweisen, oder ob nicht schließlich doch der eine dem andern zu weichen hat. Sollte dies zutreffen, so gibt es zwei Möglichkeiten. Man kann glauben, daß der subjektive Weg abzulehnen ist, weil der auf ihm erreichte Begriff als der eines wahrhaft transzendenten Gegenstandes aufgegeben werden müsse. Aber man kann auch die Frage aufwerfen, ob nicht trotz aller Vorzüge, die der objektive Weg besitzt, gerade sein Gegenstandsbegriff in einem umfassenden System der Erkenntnistheorie als ein nur relativ berechtigter zurückzutreten hat, so daß unsere erste Bestimmung des Gegenstandes als eines transzendenten Sollens, das Form und Inhalt verbindet, schließlich doch als die endgültige beizubehalten wäre. Hierüber müssen wir jetzt zu einer Entscheidung zu kommen suchen, und wir gehen dabei von dem Gegenstandsbegriff der objektiven Logik aus.

Darf, so müssen wir fragen, als Gegenstand, d. h. als letzter Maßstab des Erkennens, nur ein Inhalt in der Form betrachtet werden, die als Wert transzendent gilt, und haben wir also von dem Sollen der Zusammengehörigkeit beider Faktoren abzusehen, um in die gegenständliche Region vorzudringen? Lask [1] ist dieser Meinung, und seine Gründe sind für uns vor allem von Bedeutung, da er bei intimster Fühlung mit den großen Traditionen der Wertphilosophie des Altertums und der Neuzeit das objektive Verfahren weiter und konsequenter durchgeführt hat als irgend jemand in der nachkantischen Erkenntnistheorie. Er nennt das, was uns zuerst letzter Gegenstand oder nicht weiter zurückführbares Prinzip der Gegenständlichkeit schien, zwar ebenfalls „Objekt der Urteilsentscheidung", denn auch er kann nicht leugnen, daß wir hierin das Richtung-gebende Moment für das reale Erkennen zu suchen haben, aber dieses „Objekt" ist ihm noch nicht der letzte, wahrhaft transzendente, sondern nur der vorletzte, vom Subjekt „an-

[1] Die Lehre vom Urteil, S. 87 ff.

getastete“ und „entstellte“ Maßstab, und er meint, daß es im gegenständlichen Urbild, das frei von jeder Beziehung auf ein Subjekt sein muß, ein Zusammen g e h ö r e n von Elementen sowenig geben kann wie ein Nichtzusammengehören. Zwar fällt auch für ihn, ebenso wie für uns, der Gegenstand ganz in die l o g i s c h e Sphäre und darf nicht mehr, wie in der gesamten vorkantischen Philosophie, im Metalogischen gesucht werden. Aber unser auf dem subjektiven Wege erreichter Gegenstand ist ihm noch nicht u r t e i l s j e n s e i t i g genug. Deshalb liegt nach ihm der größte Anlaß vor, mit besonderem Nachdruck hervorzuheben, daß das Zusammengehören der gegenständlichen Region ebenso fremd, und daß es ebenso ausschließlich auf das Nachbild eingeschränkt ist wie das Nichtzusammengehören. Die gegenständliche Urstruktur erweist sich als das schlichte, durch keinerlei Zerreißung hindurchgegangene „Stehen“ des Inhalts in der Form, das den Gegensatz von Zusammengehören und Nichtzusammengehören nicht kennt, d. h. es muß das gegenständliche Ineinander von „Kategorie“ und „Kategorienmaterial“, wie Lask statt Form und Inhalt meist sagt, ausdrücklich als ein der Zerstücklung und d a r u m auch der Zusammengehörigkeit entrücktes Verhältnis bezeichnet werden. Gerade der Gedanke der Zusammengehörigkeit, in dem wir die eigentliche Gegenständlichkeit gefunden haben, soll eine „Strukturkünstlichkeit“ bedeuten und nur auf der Unterwühlung der Gegenstandsregion durch das urteilende Subjekt beruhen. Das Zusammenstimmen gehört gar nicht der urbildlichen, sondern ausschließlich der nachbildlichen Region des U r t e i l s an. Es besteht, wie Lask ausdrücklich hervorhebt, also nicht etwa ein friedliches Nebeneinander der beiden Regionen, wie es bisher noch scheinen konnte, sondern die eine erhebt sich aus der Zerstörung der andern und gibt sich dadurch im Vergleich mit ihr als ein gekünsteltes Gebilde zu erkennen [1].

---

[1] Bei Lask verknüpft sich mit dem Gedanken, der den Begriff des Sollens für die Region der Gegenstände ablehnt und dort nur den des Wertes beibehalten will, der Gedanke, daß Zusammengehören und Nichtzusammengehören als G e g e n s a t z von der Urregion fernzuhalten sind, weil dort nur ein g e g e n s a t z l o s e r Wert bestehen darf. Da wir uns auf den positiven und wahren Urteilssinn beschränkt haben, sehen wir von der Gegensätzlichkeit des Wertes an dieser Stelle noch ab und stellen nur die Frage nach dem Verhältnis des Sollens zum Wert. Ob die Gegensätzlichkeit mit dem Zusammengehören oder Sollen enger verknüpft ist als mit dem Gelten des reinen Wertes, ist eine Frage, die wir beiseite lassen. Es kommt vorläufig nur darauf an, ob wir überhaupt den Begriff

Falls das objektive Verfahren zu solchen Konsequenzen führt, erscheint es sozusagen weniger harmlos als bisher, denn dann ist es in der Tat unverträglich mit dem Ergebnis des Weges, den wir zuerst eingeschlagen haben. Daher müssen wir uns mit diesen Folgerungen für die Auffassung des Gegenstandsbegriffes auseinandersetzen. Vor allem drängt sich dabei die allgemeine Frage auf: darf es, wenn wir auf das Ganze der Erkenntnistheorie blicken, also nicht allein den Gegenstand der Erkenntnis, sondern auch die Erkenntnis des Gegenstandes in Betracht ziehen, nur als ein Vorzug des objektiven Weges gelten, daß er bei der Bestimmung des Gegenstandsbegriffes die Beziehung der Werte auf das Subjekt und damit das Sollen ignoriert? Ja, noch mehr: läßt sich der Gegenstand, der doch in jedem Falle Maßstab sein soll, überhaupt endgültig ohne Rücksicht auf das Subjekt bestimmen, das seine Urteile direkt oder indirekt an ihm zu messen hat, oder haftet nicht vielmehr gerade der „objektiven" Darstellung etwas Vorläufiges und Unabgeschlossenes an, das zwar relativ berechtigt ist, aber irgendwie eine Ergänzung durch das Heranziehen des urteilenden Subjekts verlangt? Ist mit andern Worten für die logische Sphäre, in der wir den Gegenstand zu suchen haben, das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht genau ebenso fundamental und ursprünglich wie das Verhältnis von Inhalt und Form? Mit der Antwort hierauf werden wir endlich auch über die Rangordnung der beiden erkenntnistheoretischen Wege Klarheit gewinnen und im Zusammenhang damit verstehen, was in Wahrheit als „Gegenstand" der Erkenntnis zu gelten, oder wie die Begründung der Objektivität des Erkennens in abschließender Weise zu erfolgen hat.

VI.

Das Erkennen des Gegenstandes.

Zunächst könnte man fragen, ob der Begriff eines theoretischen Wertes, der von jeder Beziehung auf ein Urteil, das zu ihm Stellung nimmt, frei ist, überhaupt gedacht werden kann. Die Termini, die wir für das Nicht-Seiende haben, lassen den Hinweis auf das Subjekt mehr oder weniger anklingen. Bei den Worten Wert, Sinn, Geltung tritt

des Zusammengehörens oder des transzendenten Sollens und damit jede Beziehung auf ein Subjekt aus der Sphäre des Gegenstandes oder des letzten Maßstabes der Erkenntnis ausschließen und in die subjektive Urteilsregion verweisen dürfen.

er gewiß zurück. Ausdrücke wie Forderung, Norm, Regel heben ihn mehr hervor, und ebenso enthält das Wort Sollen in der üblichen Bedeutung einen Imperativ, der sich an ein Subjekt richtet. Aber gerade dies Wort hat andererseits den Vorzug, daß es den Gegensatz zum Wirklichen unzweideutig macht, und deswegen haben wir es gewählt. Unter Wert versteht man auch etwas, was Sollen nie bedeutet, nämlich eine wertvolle Wirklichkeit oder ein „Gut", und diese Bedeutung muß sorgfältig von dem Begriff des Gegenstandes ferngehalten werden. Sonst geraten wir in eine platonisierende Wertmetaphysik, die das Geltende in ein Reales umdeutet, und gerade das haben wir vor allem zu vermeiden. Doch, auch wenn wir unter Wert nur ein Nicht-Wirkliches verstehen, bleibt es zweifelhaft, ob wir beim Gebrauche dieses Wortes das Hinschweifen zu einer ihm hingegebenen Subjektivität ganz vermeiden können, oder ob in dem Ausdruck „transzendenter Wert", falls er verständlich sein soll, nicht vielmehr nur das Wort „transzendent" die Abhängigkeit vom Subjekt ablehnt, das Wort „Wert" aber immer so viel wie Wert für ein Subjekt bedeutet, wobei dann freilich eventuell nicht mehr das Individuum, sondern nur das erkenntnistheoretische Subjekt in Betracht kommt. Diese Frage können wir jedoch erst beantworten, wenn wir auf das absichtlich beiseite gelassene unpersönliche Bewußtsein wieder eingehen, und sie ist hier, wo wir das Verhältnis des transzendentalpsychologischen zum rein logischen Verfahren darstellen wollen, noch nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Das subjektive Verfahren knüpft ja an das reale Ich und den immanenten Sinn seines Urteilens an, und wir haben uns daher zunächst auf das Verhältnis des Gegenstandes zu den wirklichen Akten der Erkenntnis zu beschränken. Selbstverständlich bleibt es auch dabei wichtig, den in sich ruhenden Wert und seine Geltung von der ausdrücklich auf das Bejahen bezogenen Norm zu trennen, denn nur dadurch wird klar, was die Transzendenz sagen will. Aber sobald wir eingesehen haben, wie Wert und Sollen sich allein unterscheiden, dann scheint es doch, abgesehen von dem Kampf gegen Mißverständnisse des Begriffs der Wertwissenschaft, eine Frage von untergeordneter Bedeutung zu sein, ob wir die Gegenständlichkeit der Erkenntnis in einem transzendenten Wert oder in einem transzendenten Sollen finden. Auch der zweite Ausdruck paßt auf eine bloß abgeleitete Regel gewiß nicht. Er hebt gerade die vom Subjekt unabhängige Geltung aufs Schärfste hervor und deckt sich insofern mit dem Begriff

des transzendenten Wertes. Das aber entscheidet, denn es kommt hier vor allem darauf an, daß der Gegenstand einerseits nicht wirklich, sondern gültig und andererseits transzendent ist. Ob wir da Wert oder Sollen sagen, ist nebensächlich.

Nicht nebensächlich ist dagegen etwas anderes, woraus Zweifel entstehen können, ob man in der Erkenntnistheorie Wert und Sollen ganz auseinanderreißen, d. h. auf die objektive, gegenständliche und die subjektive, nicht-gegenständliche Region verteilen darf. Solange man vom transzendenten Wert im allgemeinen redet, mag man an das Sollen gar nicht denken. Handelt es sich dagegen um die Bestimmung des Gegenstandsbegriffes, so muß immer auch die Beziehung der Form zu ihrem Inhalt in Betracht gezogen werden, und dies „Zusammen" läßt sich nicht eindeutig festlegen ohne den Gedanken an ein beziehendes Bewußtsein, für das der Wert dann zum Sollen wird. Gerade deswegen brauchen wir nicht allein einen Ausdruck, der den Gegenstand der Erkenntnis in seinem „an sich" oder in seiner begrifflichen Losgelöstheit vom Subjekt bezeichnet, sondern auch einen, der denselben Gegenstand mit Rücksicht auf das wirkliche Erkennen meint, d. h. ihn so bestimmt, wie er urteilend vom Subjekt erkannt wird und urteilend allein erkannt werden kann. Jedes positive Urteilen aber ist ein Bejahen, und in jedem durch eine Bejahung erfaßbaren Gegenstand tritt die Beziehung oder das Zusammen von Form und Inhalt notwendig als Zusammengehörigkeit auf. Damit ist der Begriff des transzendenten Sollens für die Gegenstandsregion ganz unentbehrlich geworden. Es kommt gerade darauf an, daß die Zusammengehörigkeit, die bejaht wird, transzendent gilt, weil, wenn dies nicht der Fall wäre, das reale Erkennen sich des Transzendenten urteilend überhaupt nicht zu bemächtigen imstande wäre. Die dem Subjekt zugekehrte Seite des Gegenstandes muß, wie wir bereits gesehen haben, immer als Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt aufgefaßt werden, und diese „Seite" bleibt die wesentliche, sobald es sich um die Erkenntnis des Gegenstandes handelt.

Damit haben wir den Gesichtspunkt, von dem aus über das Verhältnis der beiden Gegenstandsbegriffe zueinander Klarheit zu gewinnen ist. Wir konnten früher ihre notwendige Verschiedenheit ebenso wie ihre Vereinbarkeit aufzeigen. An dieser Vereinbarkeit vermag, wie bereits jetzt deutlich sein muß, das objektive Verfahren

jedenfalls insofern nichts zu ändern, als es das Produkt des subjektiven Verfahrens aus der Gegenstandsregion nie zu verdrängen imstande ist, und schon deshalb darf von seiner prinzipiellen Ueberlegenheit keine Rede sein. Beide Arten der Bestimmung erscheinen vielmehr nach wie vor als gleich berechtigt. Den einen Begriff erhalten wir, sobald wir den Gegenstand der Erkenntnis, den andern, sobald wir die Erkenntnis des Gegenstandes voranstellen. Wir sagten früher: im ersten Fall sieht es so aus, als sei der Gegenstand ein Inhalt, der die Form schon hat oder in der Form „steht", und als falle deshalb die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente weg. Im andern Fall dagegen sieht es, besonders wenn wir an das auf eine Frage antwortende Urteil denken, so aus, als seien Form und Inhalt getrennt, und es komme darauf an, daß sie zusammengehören. In keinem Fall also darf, wie Lask will, die subjektive Bestimmung der Zusammengehörigkeit als „künstlich" bezeichnet werden und die objektive dementsprechend als die mehr sachliche gelten. Denn es sieht eben nur von einem einseitigen Standpunkt so aus, als sei der Gegenstand ein Inhalt, an dem eine Form bereits haftet, und als falle damit der Gedanke, es solle der Inhalt mit der Form verbunden werden, weg, ja, daß es so aussieht, ist gerade das Produkt einer „künstlichen" Auseinanderreißung, zwar nicht von Form und Inhalt, wohl aber von Subjekt und Objekt, und das kommt mit Rücksicht auf die „Künstlichkeit" auf dasselbe hinaus, denn die Glieder beider Begriffspaare sind in gleicher Weise aufeinander angewiesen. Zum Objekt gehört das Subjekt wie die Form zum Inhalt. Keines hat ohne das andere Bestand.

Freilich scheint grade deshalb bisher auch das Umgekehrte zu gelten: es sieht nur von einem einseitigen Standpunkt so aus, als seien Form und Inhalt voneinander getrennt, und als komme es darauf an, daß sie durch die Bejahung miteinander verbunden werden sollen. Es sieht so aus, weil wir dabei das allein am Gegenstande berücksichtigen, was von ihm gilt, insofern er dem fragenden Subjekt als ein erst zu Erkennendes gegenübertritt. Jedenfalls aber dürfen wir sagen: sachlich hat, wenigstens solange die Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes für ebenso wichtig gilt wie die nach dem Gegenstand der Erkenntnis, weder die eine noch die andere Formulierung den Vorzug, sondern beide sind berechtigt, und wir behalten daher statt eines entweder- oder zunächst noch immer ein sowohl- als auch.

Die Form ist einmal der in sich ruhende Wert, der gilt, unabhängig davon, ob es irgend ein Subjekt gibt, das ihn wertet, und sie kommt außerdem jedem Inhalt zu, der erkannt werden soll, ist also für Subjekte, die erkennen wollen, durch die Notwendigkeit des Sollens mit ihm verknüpft.

Doch wir können nicht nur das frühere Ergebnis aufrecht erhalten, sondern müssen noch einen Schritt weiter gehen. Wird überhaupt irgendwie auf die Art der *Beziehung* von Form und Inhalt reflektiert, auch wie sie unabhängig vom Subjekt besteht oder transzendent gilt, also gewiß in der Gegenstandsregion liegt — und diese Reflektion läßt sich bei keinem Gegenstand vermeiden, der Maßstab des Erkennens sein soll — dann darf das „Zusammen“ von Form und Inhalt in sachlicher und *endgültiger* Weise nur als transzendente Zusammen*gehörigkeit* bezeichnet werden, und insofern ist der Begriff des Sollens aus der Region der Gegenstände *nie* zu entfernen, mag man noch so „objektiv“ vorgehen. Wollten wir für das Zusammen von Form und Inhalt im Gegenstande Worte brauchen, wie die, daß der Inhalt in der Form „steht“, oder daß es sich dabei um ein „schlichtes Ineinander“ handelt, und hierin die allein berechtigte Formulierung finden, die mehr ist als eine bewußt einseitige Ausdrucksweise, so käme das darauf hinaus, daß der geformte Inhalt als etwas für sich Bestehendes *existiert*, auch ohne daß er als existierend *erkannt* ist. Damit aber würden wir uns einer dem erkenntnistheoretischen *Realismus* bedenklich verwandten Ansicht nähern, die zu bekämpfen, der Zweck der bisherigen Ausführungen war, und die *jeder* bekämpfen muß, der den Gegenstand nicht mehr in einer metaphysisch-ontologischen, sondern, wie gerade Lask es mit Recht erstrebt, nur noch in einer *logischen* Sphäre sucht. Will man jede metalogische Bestimmung des Gegenstandes vermeiden, so hat man ihn so zu denken, wie er sich als Gegenstand *für* das Subjekt darstellt, das ihn erkennen soll.

Aus dem Gebiet des *Logischen*, und damit auch aus dem Begriff des nicht mehr metalogisch gedachten Gegenstandes, ist für die nachkantische oder „kritische“ Philosophie der Begriff des erkennenden *Subjekts* immer nur vorläufig und „künstlich“, nie endgültig und sachlich zu eliminieren. Wie *weit* das gilt, werden wir freilich erst sehen, wenn wir uns wieder dem überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekt zuwenden und sein Verhältnis auch zum *fra-*

genden Ich feststellen, das in der Tat den Gegenstand „anzutasten" scheint. Aber schon jetzt kann klar werden: die Ausschaltung jedes Subjektbegriffes aus den letzten Fundamenten der Objektivitätslehre bedeutet einen Rückfall in „dogmatischen" Ontologismus und macht das Erkennen des Gegenstandes überhaupt unverständlich. Was ist ein „Logisches", das seinem Begriffe nach jede andere als eine „entstellende" Erkenntnis durch ein theoretisches Subjekt ausschließt? Die vorkantische, metalogische Auffassung vom Wesen des Gegenstandes als eines transzendenten Seins beruhte gerade auf der Vernachlässigung des Subjektbegriffs. Nur mit Hilfe des Subjekts wurde es möglich, das Metalogische und Metatheoretische ins Logische und Theoretische hineinzuziehen. Das war der Kern der „Kopernikanischen" Tat. Mit der Ausschaltung des Subjekts verliert nicht nur dieser Vergleich Kants jede Bedeutung, sondern auch sachlich ist der „kritische" Standpunkt in seinen letzten Grundlagen bedroht. Den allgemeinen Satz, daß es kein Objekt gibt ohne Subjekt, müssen wir in der Erkenntnistheorie so formulieren: es ist kein theoretisches Objekt ohne ein ihm entsprechendes theoretisches Subjekt zu denken, und der theoretische Gegenstand darf dann seinem allgemeinen Wesen nach nur so gedacht werden, wie er vom theoretischen Subjekt auch erkannt werden kann. Sonst hört das „theoretische Objekt" auf, ein verständlicher Begriff zu sein, und wir kommen in die als widerspruchsvoll erwiesene „realistische" Metaphysik und Metalogik.

Gewiß bleibt trotzdem der Gegenstand in dem Sinne vom theoretischen Subjekt unabhängig, daß der theoretische Wert auch ohne Anerkennung, also transzendent gilt, und man mag ferner sagen, daß das Urteil des Subjekts sich in dienender Stellung befindet oder als bloßes Mittel der Gegenstandsbemächtigung anzusehen ist, aber der theoretische Gegenstand muß gerade deswegen unter allen Umständen so gedacht werden, wie das Subjekt sich seiner zu bemächtigen vermag, weil er sonst überhaupt kein theoretischer Gegenstand mehr wäre. Mit dem Gedanken an das theoretische, d. h. urteilende Subjekt haben wir aber sofort auch im Gegenstand selbst den Gedanken der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die für das Subjekt gilt, und daher ist dies Sollen zum Begriff des Gegenstandes selbst zu rechnen, der als letzter Maßstab für die Erkenntnis angesehen wird. Ohne Sollen, d. h. als Inhalt, der in der Form „steht",

denken wir vielleicht einen ,,Gegenstand überhaupt" als Inhalt eines ,,Bewußtseins überhaupt", aber noch keinen theoretischen Gegenstand, der dem theoretischen Menschen Richtung gebend sein kann.

So bleibt es dabei: nur die bewußt einseitige ,,objektive" Betrachtungsweise, die das Subjekt ignoriert, mag vorübergehend von dem Sollen absehen, das Form und Inhalt als zusammengehörig verknüpft. Nie dagegen darf das endgültige Wort der Erkenntnistheorie so lauten, daß der Anschein entsteht, es gäbe im Gegenstand als dem letzten Maßstab etwas anderes als ein Zusammengehören von Form und Inhalt. Damit kämen wir nicht nur aus der Sphäre des Sollens, sondern auch aus der des Wertes überhaupt hinaus und in die des Seienden hinein, was erkenntnistheoretisch entweder gar nichts oder so viel bedeuten würde wie in die Sphäre des als seiend Erkannten. Dann aber stünden wir wieder vor derselben Schwierigkeit, aus der das Problem der Erkenntnistheorie entsprungen ist. An diese Stelle darf uns deshalb der Weg nie zurückführen, da wir uns dann sinnlos im Kreise gedreht hätten, und weil es ein Drittes außer Zusammensein und Zusammengehören nicht gibt, so bleibt nur das Zusammengehören für die Region des Maßstabes oder für den Faktor der Gegenständlichkeit übrig. Ausdrücke wie ,,schlichtes Ineinander" enthalten, falls sie nicht ein Zusammensein bedeuten sollen, überhaupt noch keine eindeutige Bestimmung für das Verhältnis von Form und Inhalt im Gegenstand, sondern lassen es offen, wie dies Verhältnis zu denken ist, und das kann selbstverständlich nicht als das letzte Wort gelten. Sie sind ein Notbehelf für die einseitig ,,objektive" Formulierung und nur wegen ihrer Unbestimmtheit brauchbar.

Das zeigt sich auch bei Lask darin, daß, sobald er eine genauere Bestimmung versucht, er selber bei dem Begriff der Form nicht ohne Begriffe auskommt, die sie als ein Zusammengehören mit dem Inhalt deuten. Die Form wird nach ihm[1] um ihrer Hingewiesenheit und Ergänzungsbedürftigkeit willen ,,Form" genannt; sie bedarf der inhaltlichen Erfüllung. So sagt er ausdrücklich, und damit ist, nur von einer andern Seite her, ebenfalls der Begriff des Sollens in den Gegenstand selbst eingeführt. Freilich nimmt Lask mit der Konsequenz, die seine Gedanken so lehrreich macht, außerdem noch ein ,,vor-

[1] Lehre vom Urteil, S. 56 und 60. Vgl. auch: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 31 f.

formales Etwas" an, dessen „Verflochtensein mit einem andern erst den Formcharakter ergibt", und dasselbe gilt nach ihm vom Material: „Die wahren Elemente sind das vorformale Unsinnliche und das vormateriale Etwas" [1]. Darin steckt gewiß ein tiefer Gedanke, auf den aber hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, denn gerade wenn er richtig sein sollte, zeigt er doch nur, daß die noch nicht durch ein Sollen aufeinander bezogenen Elemente ebenso vortheoretisch wie vorformal und vormaterial sein müssen, also nicht die „wahren" Elemente sind, und daß daher ein logisch verstandener oder theoretischer Gegenstandsbegriff das Sollen zwischen Form und Inhalt nie entbehren kann.

Zu demselben Ergebnis führt endlich noch eine Ueberlegung. Wollte man, obwohl jede Erkenntnis ihrem Sinn nach ein Sollen anerkennt, trotzdem daran festhalten, daß der Gegenstand nicht als ein Zusammengehören von Form und Inhalt zu bestimmen sei, so müßte man es für möglich halten, daß er so, wie er als „schlichtes Ineinander" von Wirklichkeitsform und Inhalt besteht, ohne beurteilt oder bejaht zu sein, auch als wirklich erkannt wird, denn woher wollte man sonst etwas von ihm wissen? Man müßte also nicht nur annehmen, daß das urteilende Subjekt lediglich eine „entstellende" Erkenntnis liefert, wie Lask dies konsequenterweise behauptet [2], sondern außerdem auch eine dem Philosophen verliehene „Intuition" des Gegenstandes für möglich halten. Mit solchen Begriffen aber kommt man der Lösung erkenntnistheoretischer Probleme nicht einen Schritt näher. Sie mögen für die Klärung der atheoretischen Arten der Kontemplation, der künstlerischen oder der religiösen, bedeutungsvoll sein, haben aber in der Theorie der Theorie keine Stelle. Es bleibt für alle Zeiten unbegreiflich, was eine „Erkenntnis", die nicht die Form eines Urteils hat, logisch bedeuten sollte, d. h. mit welchem Recht von ihrer theoretischen Wahrheit zu sprechen wäre, und selbst wenn wir davon absehen und einmal annehmen wollten, daß es eine solche Erkenntnis gäbe, die allein uns über das „wahre" Wesen des Gegenstandes zu belehren vermag, müßte doch die Frage auftauchen, warum wir dann auf die „entstellende" Erkenntnis durch das Urteilen überhaupt noch Wert legen, nachdem uns ihr Charakter als Entstellung einmal klar geworden ist. Urteile, die ein Sollen bejahen, könnten

[1] Lehre vom Urteil, S. 100 f. und: Logik der Philosophie, S. 174 f.
[2] A. a. O. S. 7.

dann nicht mehr im eigentlichen Sinne „wahr" heißen. Vor dieser Konsequenz dürfte jedoch wohl jeder zurückscheuen, der nicht das wissenschaftliche Erkennen zugunsten eines übertheoretischen mystischen „Schauens" herabsetzt. Wahrhaft „konsequent" ist dann nur der Standpunkt, den Angelus Silesius so formuliert:

Was Cherubin erkennt, das mag mir nicht genügen,
Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen.

Was man bisher für Erkenntnis gehalten, und was allein die Erkenntnistheorie zu ihrem Problem gemacht hat, zeigt durchweg die Form des Urteils. Sehen wir also in jedem Erkennen ein Bejahen oder Verneinen, dann gibt es, sobald wir überhaupt ausdrücklich an die Erkenntnis denken, d. h. den Gegenstand nicht mehr „künstlich" isolieren und ihn damit seines Charakters als des theoretischen Maßstabes berauben, auch keinen andern Gegenstand als den gesollten Zusammenhang von Inhalt und Form, und die „objektive" Betrachtung der reinen Logik wird diese Formulierung nie ersetzen können. Das mag ein „einseitiger" Standpunkt sein, aber es ist der Standpunkt der Erkenntnistheorie.

Freilich haben wir noch nicht alle Motive einer vom Subjekt absehenden Bestimmung des Gegenstandes erschöpft. Wir mußten bisher das überindividuelle erkenntnistheoretische Subjekt außer acht lassen und uns auf das individuelle erkennende Ich beschränken. Daher wird der spätere Gedankengang uns noch einmal auf die Frage zurückführen, ob das urteilende Subjekt des Erkennens nicht doch in irgend einer Weise den Gegenstand „antastet", indem es darin fragend und antwortend Form und Inhalt voneinander trennt[1]. Doch kam es, wie gesagt, zunächst nur darauf an, zu zeigen, was Gegenstand und Gegenständlichkeit der Erkenntnis bedeuten muß, falls die Erkenntnistheorie nicht allein das Problem des Gegenstandes, sondern auch das seiner Erkenntnis behandeln will. Wir dürfen es daher unerörtert lassen, ob der transzendente Wert ohne jede Beziehung auf ein Subjekt überhaupt zu denken ist, und trotzdem schon jetzt sagen, daß die „reine" Logik für eine Bestimmung des Gegenstandsbegriffes jedenfalls nicht ausreicht. Es bliebe unter ihren Voraussetzungen für immer unverständlich, welche Bedeutung

[1] In diesem Zusammenhang kann uns dann auch erst das Problem der „Uebergegensätzlichkeit" der Wahrheit beschäftigen. Vgl. den letzten Abschnitt dieses Kapitels über das fraglose Ja.

die transzendenten Formwerte, in denen der Inhalt steht, für das Erkennen des Subjekts besitzen. Von einer Lösung des Erkenntnisproblems durch diesen Gegenstandsbegriff wäre also überhaupt nicht zu reden. Wir erhalten, solange wir nur objektiv vorgehen, einen „Gegenstand", aber wir erfahren nicht, wie er erkannt oder zum Maßstab für das Erkennen werden kann. Ja, sein Ergreifen durch das Subjekt muß geradezu unmöglich erscheinen. Als reiner Wert ohne Zugehörigkeit zu einem Inhalt, dessen Form er ist, bleibt das Transzendente von allem realen Erkennen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Die „Wahrheit" thront dann in jenseitiger Hoheit. Sie gilt zeitlos, aber sie gilt für niemand. Wir können nicht an sie heran, d. h. wir vermögen keine Urteile zu bilden und keine Sätze, an denen wahrer Sinn haftet, und das wäre doch eine sonderbare „Erkenntnistheorie", die zu diesem Ergebnis führte. Allerdings meint man vielleicht, daß hier eine Schwierigkeit vorliege, um die sich die Transzendentalphilosophie ebensowenig zu kümmern brauche, wie der Physiker danach fragt, auf welchem Wege er zu einer Erkenntnis der Farben kommt. Wir sagten früher: der Optiker ignoriert mit Recht den Umstand, daß er Farben wahrnimmt: er hält sich allein an die Sache. Warum, so könnte man sagen, soll die Erkenntnistheorie es nicht ebenso machen und, ohne danach zu fragen, wie der Gegenstand erkennbar ist, nur die theoretischen Werte in ihrer Transzendenz feststellen? Der Vergleich paßt jedoch in keiner Hinsicht. Auch abgesehen davon, daß die Erkenntnistheorie sich nicht auf den Gegenstand der Erkenntnis beschränken darf, sondern die Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes ebenfalls beantworten muß, sind diese beiden Fragen ihrem Begriff nach immer nur vorläufig und vorübergehend voneinander trennbar. Die Antwort auf die eine ist eine endgültige Antwort lediglich dann, wenn sie wenigstens implizite schon eine Antwort auf die andere enthält. Ich kann nicht vollständig wissen, was der theoretische Gegenstand ist, wenn ich nicht auch weiß, wie ich diesen selben Gegenstand „unentstellt" erkenne. Die Begriffe des Erkennens und des Gegenstandes sind voneinander abhängig, gerade weil der Gegenstand als vom erkennenden Subjekt unabhängig gedacht werden muß, und der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis verliert ohne den Begriff der Erkenntnis desselben Gegenstandes seinen Sinn. Sagt man, der Gegenstand der Erkenntnis sei in seiner Reinheit nur als ein Gebilde zu bestimmen, bei dem der Inhalt

in der Form „steht", so gewinnt man damit, wie wir zusammenfassend sagen können, überhaupt noch keinen Gegenstand, sondern höchstens einen „Stand", und dieser wäre als ein bloßes Fragment des Gegenstandes der Erkenntnis zu betrachten.

VII.

Das Recht der Transzendentalpsychologie.

Ist hiernach die Unvollständigkeit des „objektiven" Verfahrens in jeder Hinsicht klar, so wird damit zugleich das Recht der Transzendentalpsychologie außer Frage gestellt. Die reine Logik behält ihre Bedeutung, aber sie kann für sich zu keinem Abschluß kommen. Sie ignoriert absichtlich die Erkenntnis. Dies führt sie dazu, von einem „Gegenstand" zu sprechen, zu dem das erkennende Subjekt keine Beziehung mehr besitzt. Der erste Schritt auf ihrem Wege besteht in der Ablösung des Urteilsaktes vom theoretischen Sinngebilde. Darauf und nur darauf, daß sie diese Trennung vollzieht, beruht die Eigenart ihres Verfahrens, und alle seine Vorzüge entstammen dem radikalen Schnitt zwischen Wert und Wirklichkeit. Die Vorzüge haben, wie wir jetzt sehen, ihre notwendige Kehrseite, sobald dies Verfahren dazu dienen soll, den Gegenstand der Erkenntnis zu bestimmen. Es leuchtet von vorneherein ein, daß eine Untersuchung, deren Nerv die Trennung bildet, außerstande sein muß, jemals wieder eine Verbindung zwischen Gegenstand und Erkenntnis herzustellen. Sie müßte, um ein Ganzes zu geben, von den in sich ruhenden transzendenten Werten einen Weg zum realen Erkennen finden, und sie hat sich selbst durch ihren ersten Schritt, der eine Kluft zwischen Sein und Wert herstellt, den Rückweg ein- für allemal abgeschnitten. Will man das Problem der Erkenntnis des Gegenstandes lösen, dann kann man nie rückwärts vom Gegenstand zur Erkenntnis, sondern nur vorwärts von der Erkenntnis zum Gegenstand schreiten. Damit aber sind wir wieder auf den subjektiven Weg hingewiesen, und es wird jetzt seine prinzipielle Ueberlegenheit klar. Wir dürfen in der Transzendentalphilosophie den Akt des Erkennens und seinen immanenten Sinn auch bei der Bestimmung des Gegenstandes höchstens vorübergehend ignorieren. Der Weg, der von ihm ausgeht, mag seine Mängel haben, aber er ist, falls die Verbindung von Gegenstand und Erkenntnis nur so weit hergestellt werden soll, daß in Wahrheit ein Gegenstand gedacht wird, der Maßstab für die Erkenntnis ist, nicht zu entbehren. Und schließlich, lassen sich nicht

auch die Mängel, die wir mit Nachdruck hervorgehoben haben, um keinen Sprung in unserm Gedankengang zu verschleiern, vielleicht dadurch beseitigen, daß wir das Wesen des transzendentalpsychologischen Verfahrens klar legen und es dann in seiner Besonderheit zugleich als notwendig verstehen? Wir wollen diese Frage für den Begriff des immanenten Wahrheitskriteriums der Gewißheit und für den des Urteilsaktes mit seinem immanenten Sinn getrennt zu beantworten versuchen, also für die beiden Begriffe, bei deren Behandlung der Mangel des subjektiven Weges am deutlichsten in die Erscheinung trat.

Es bleibt selbstverständlich dabei, daß eine psychologische Analyse der Gewißheit uns niemals deren transzendente Bedeutung erschließen könnte. Aber wenn wir einmal vorausgesetzt haben, daß es im Erkennen Wahrheit, also irgend einen transzendenten Gegenstand der Erkenntnis gibt, und das muß nicht nur jede Erkenntnistheorie, sondern auch die „reine“ Logik, dann ist es nicht allein zulässig, sondern sogar notwendig, daß wir auch nach dem immanenten Kriterium für das Transzendente fragen, um so die Erkenntnis des Gegenstandes zu verstehen, d. h. zu begreifen, wie das Subjekt sich des Faktors bemächtigt, der seinem Erkennen Objektivität verleiht. Gewiß läßt es sich nicht weiter „erklären“, warum eine Forderung auftritt, die einerseits an einen psychischen Zustand gebunden ist und andererseits doch unabhängig von jedem Sein gilt. Aber daraus folgt nicht, daß die Gewißheit als Wahrheitskriterium zur Aufhebung der Erkenntnis oder ihrer Objektivität führt. Gibt es denn ein anderes Kriterium für die Wahrheit unseres Urteilens als einen psychischen Zustand, solange unser Urteilen selbst ein psychischer Vorgang ist? Bis wir ein solches nicht-psychisches Kriterium gefunden haben, und das wird nie gelingen, muß es dabei bleiben, daß das „subjektive“ Sein eine „transsubjektive“ Notwendigkeit verbürgt. Dafür eine „Erklärung“ zu verlangen, hat keinen Sinn. Erklärungen, wie andere Wissenschaften sie geben, bewegen sich innerhalb des Seienden und können nie sein Verhältnis zum transzendenten Sinn oder zum Gegenstand betreffen. Die Erkenntnistheorie hat genug getan, wenn sie zeigt, daß die Doppelseitigkeit der Gewißheit, die in der transzendenten Bedeutung des Immanenten zum Ausdruck kommt, deswegen eine unvermeidliche Annahme ist, weil jeder Versuch, sie zu bestreiten, sich für die Richtigkeit seines Urteilens wieder auf

irgend ein immanentes Wahrheitskriterium berufen müßte und daher immer schon das voraussetzen würde, was er bestreiten möchte, nämlich, daß ein immanenter psychischer Zustand die transzendente Geltung des Sollens verbürgt, das urteilend anerkannt wird. Man kann gewiß leugnen, daß die Gewißheit oder die Evidenz ein „Gefühl“ ist. Man mag auch das Wort „Evidenz“ gänzlich vermeiden, ja in Abrede stellen, daß Erkennen stets „Urteilen“ sei und daher der Urteilsnotwendigkeit bedürfe. Das Alles kommt unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten auf Nebensachen, wenn nicht auf Wortstreit hinaus, denn man wird nicht leugnen wollen, daß alles Erkennen, obwohl es gewiß mehr als einen psychischen Prozeß bedeutet, immer auch ein psychischer Prozeß ist, und daß daher an seinem psychischen Sein sich irgend etwas finden lassen muß, was das „mehr als bloß psychisch“ verbürgt. Eine solche Voraussetzung kann das „objektive“ Verfahren ebenfalls nicht entbehren. Wir dürfen, ja wir müssen, um in unsere Begriffe Klarheit zu bringen, gewiß von dem psychischen Akt des Urteilens absehen und nur den davon unabhängigen Sinn oder Gehalt als geltenden Wert ins Auge fassen. Trotzdem haben wir es immer mit dem Sinn eines Satzes zu tun, der sich verstehen läßt, und das schließt die Annahme ein, daß der die Wahrheit verstehende Mensch ein immanentes Kriterium dafür besitzt, ob an den Worten, die er versteht, ein positiver transzendenter Sinn haftet oder nicht. Sobald man aber dies voraussetzt, gibt man zugleich dem psychischen Sein eine Bedeutung, die es zu mehr als einem bloß psychischen macht, d. h. man legt einen Sinn hinein, den es als psychisches Dasein nicht haben kann. Ist es überflüssig, daß die Transzendentalpsychologie diesen Sinn als unvermeidliche Voraussetzung jedes Erkennens zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt? Gewiß nicht. Die Lehre vom immanenten Sinn der Gewißheit bleibt also ein unentbehrliches Stück jeder Erkenntnistheorie.

Wenden wir uns sodann zur transzendentalpsychologischen Analyse des Urteilsaktes, so ist auch sie gewiß allein dadurch möglich, daß wir den psychischen Vorgang von vorneherein auf seinen transzendenten Gegenstand beziehen. Insofern also ruht das subjektive Verfahren auf einer „petitio principii“, und in dieser Hinsicht, kann man sagen, ist der objektive Weg vorzuziehen, weil er zuerst vom Wert und dann vom Akt des Wertens redet. Das ist in der Logik die „sachliche“ Reihenfolge. Aber das logisch Erste ist doch nicht das Einzige,

und niemand darf daher sagen, daß die Analyse des Urteilsaktes mit Rücksicht auch auf seinen immanenten Sinn überflüssig sei. Sie füllt vielmehr in der Erkenntnistheorie eine Lücke aus, die sich auf andere Weise nicht ausfüllen läßt. Man mag also mit einer „rein" logischen Ueberlegung beginnen. Als ihr Ergebnis hat man dann den transzendenten Sinn und Wert auf der einen, den immanenten psychischen Urteilsakt auf der andern Seite. Aber wie kommt das Sein zum Sinn, die Wirklichkeit zum Wert? Das können wir nur verstehen, wenn wir zwischen das Transzendente und das Immanente ein Mittelreich setzen, eben jenen immanenten Sinn des Urteilens, von dem wir ausführlich gesprochen haben, und dann bleibt es dabei: dieser Sinn ist die Bejahung eines Sollens, d. h. das Erkennen erweist sich als Stellungnehmen und Werten, nicht als bloßes Schauen oder Zusehen. So rückt es in eine Linie mit dem ethischen und dem ästhetischen, vielleicht auch dem religiösen Verhalten, die ebenfalls ein Stellungnehmen zu Werten bedeuten, wie sehr sie sich in anderer Hinsicht vom Erkennen unterscheiden mögen.

Damit die Parallele besonders mit dem sittlichen Wollen keine Mißdeutung erfährt, sei auch dies noch ausdrücklich gesagt. Selbstverständlich muß man daran festhalten, daß wir erst dann, wenn das Erkennen dem Menschen zur Pflicht gemacht wird, in das Gebiet des „Praktischen" als des Ethischen kommen, daß also die Bejahung, für sich betrachtet, ein rein theoretischer Akt bleibt. Aber hier handelt es sich ja nur darum, den Sinn des Erkennens so zu verstehen, daß es im Gegensatz zum teilnahmlosen „Schauen" ein stellungnehmendes Anerkennen von Werten bedeutet, und schon diese Verwandtschaft mit dem sittlichen Wollen wirft Licht auf den Vorgang, den wir das Erfassen des theoretischen Gegenstandes nennen. In beiden Fällen gelten die Werte, zu denen Stellung genommen wird, unbedingt oder „kategorisch". Es gibt da kein „wenn". In beiden Fällen wird ein Wert allein um des Wertes, ein Sollen allein um seiner Geltung willen anerkannt. In beiden Fällen ist also die Anerkennung „autonom" oder in der „praktischen" Bedeutung des Wortes „frei", und die Konstatierung dieser Freiheit des Urteilsaktes, die nichts mit Ursachlosigkeit zu tun zu haben braucht, ist nicht allein für die allgemeinen Weltanschauungsfragen, von denen wir hier ganz absehen, sondern auch für die Erkenntnistheorie selbst von Bedeutung. Nur durch die Aufzeigung dieses immanenten Erkennt-

nissinnes wird verständlich, wie das Urteilen sich den transzendenten Gegenstand zu eigen macht. Mit dem Begriff der freien Anerkennung des Sollens um des Sollens oder des Wertes um der Geltung willen baut die Transzendentalpsychologie die Brücke zwischen den beiden von der „reinen" Logik getrennten Welten, denn nun begreifen wir: als praktisch „freie" Wesen und nur als solche bringen wir überall die Welt der transzendenten Werte in unseren Besitz, die uns als Sollen gegenübertreten. Das will die richtig verstandene Lehre vom immanenten Sinn des Urteilsaktes in ihrem tiefsten Grunde sagen. So lehrt sie uns das Erkennen des Gegenstandes seinem Sinne nach in Wahrheit verstehen, und sobald man ihre Aufgabe in dieser Weise bestimmt, wird man ihrem Verfahren auch nicht mehr den Vorwurf der prinzipiellen Unklarheit machen. Gewiß, sie hat es fortwährend sowohl mit dem wirklichen Urteilsakt als auch mit dem transzendenten Gegenstand zu tun, indem sie beide aufeinander bezieht, und das kann man eine Zwiespältigkeit nennen. Aber diese eigentümliche Betrachtungsweise hängt mit ihrer Vermittlerrolle notwendig zusammen, und sobald sie als unvermeidlich erkannt ist, ist sie in ihrer Eigenart als Sinnesdeutung auch gerechtfertigt.

Trotzdem bestehen vielleicht noch immer Bedenken über den Wert der transzendentalpsychologischen Analyse, die sich gerade auf ihre Fähigkeit, zwischen der Welt der theoretischen Werte und den psychischen Erkenntnisakten eine Brücke zu schlagen, beziehen, und deshalb wollen wir das Problem noch von einer andern Seite her beleuchten. Ist, so kann man fragen, das Erkennen des Gegenstandes, falls dieser sich als ein transzendentes Sollen darstellt, überhaupt verständlich zu machen? Oder stößt man hier nicht auf ein Problem, das sich deshalb nie lösen läst, weil Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit, Transzendentes und Immanentes einander für immer begrifflich ausschließen? Ueber diesen „Dualismus", wird man vielleicht meinen, komme keine Philosophie hinweg. Insbesondere, wie die zwei Reiche zu einer Einheit werden, läst sich nie einsehen. Zwar: daß die Einheit besteht, ist nicht zu leugnen, denn alles Erkennen wäre ohne sie sinnlos. Aber ihr Zustandekommen bleibt trotzdem für immer ein Rätsel, das jeder Auflösung spottet. Deshalb muß die Erkenntnistheorie sich darauf beschränken, ein System von transzendenten Werten aufzustellen, und sich im übrigen mit dem Faktum der Erkenntnis begnügen. Wie das Transzendente immanent wird, oder

w i e das Urteilen sich eines Gegenstandes bemächtigt, danach darf sie überhaupt nicht fragen.

Es ist zuzugeben, daß wir damit den Punkt berührt haben, der schon manchen Denker veranlaßte, auf ein Begreifen zu verzichten und dann entweder ganz zu resignieren oder für das Ueberbegreifliche eine überrationale Erkenntnisfähigkeit anzunehmen und sich einer überwissenschaftlichen ,,Intuition" anzuvertrauen. Die Notwendigkeit für einen solchen Verzicht aber besteht in der theoretischen Philosophie ebensowenig wie das Recht zu ,,intuitiven" Ueberschwenglichkeiten. Man verkennt, daß jenes angebliche ,,Rätsel" des Erkennens einer ,,andern" Welt lediglich unserer Reflexion sein Dasein verdankt und darum mit einem Einblick in ihr Wesen aufhören muß, Rätsel zu sein. A l l e s Begreifen macht ein Trennen des ursprünglich Verbundenen nötig. Deshalb entstehen aus den v o r t h e o r e t i s c h e n E i n h e i t e n überall die t h e o r e t i s c h e n V e r s c h i e d e n h e i t e n , und die Begriffe können als verschiedene B e g r i f f e selbstverständlich nie wieder zusammenfallen, sondern müssen für immer getrennt bleiben. Aber deshalb, weil zwei Begriffe nicht e i n Begriff sind, dürfen wir doch nicht glauben, wir stünden vor einem ,,Welträtsel".

Ein bekanntes Beispiel aus einem andern Gebiet der Philosophie, das uns bei der Entwicklung des Immanenzstandpunktes schon beschäftigt hat, mag das verdeutlichen. Die Wissenschaft vom immanent Seienden spaltet die unmittelbar gegebene einheitliche Objektwelt des Bewußtseins, indem sie sie unter ein System rein quantitativer Begriffe bringt und darauf den nicht quantifizierbaren ,,Rest" einem andern Begriffsystem zu unterwerfen sucht. Wir nennen das Quantifizierbare dann ,,physisch", das nicht Quantifizierbare ,,psychisch", und wir wundern uns nun, daß diese einander ausschließenden Begriffe nur ,,dualistisch", nie ,,monistisch" zu denken sind. Wir quälen uns vergeblich mit Gedanken wie ,,psychophysische Kausalität" und ,,psychophysischer Parallelismus", um den Gegensatz der beiden ,,Welten" zu überbrücken, also aus zwei Begriffen einen zu machen [1].

Nicht genau ebenso, aber analog liegen die Verhältnisse bei dem Dualismus von immanentem Sein und transzendentem Sinn. Er ist das notwendige Produkt jeder Reflexion über die Erkenntnis. Wir

[1] Vgl. meine Abhandlung: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, 1900.

erkennen und werden dabei urteilend der Wahrheit inne, indem wir das Sollen der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejahen. Da „haben" wir die Einheit von Sein und Sinn unmittelbar, da „erleben" wir sie. Aber freilich, schon indem wir konstatieren, daß „wir" es sind, die „sie" haben und erleben, oder daß das „Subjekt" den „Gegenstand" erfaßt, müssen wir die unmittelbar erlebte Einheit zerstören, d. h. sie in einen wirklichen Erkenntnisakt des Subjekts und dessen nicht wirkliche Gegenständlichkeit spalten. Diese Scheidung ist mit der Bildung des Begriffes vom Erkennen notwendig verknüpft. Ohne sie sind wir noch gar nicht im Gebiet des Theoretischen. Wir dürfen daher nicht einmal sagen, daß die Einheit, die wir „erleben", ist, denn das wäre ja ihre Erkenntnis als Einheit, und die kann es nicht geben. Die Einheit selbst läßt sich nie theoretisch mit Begriffen denken, sondern eben nur atheoretisch erleben, ja schon indem wir sagen, daß wir sie „erleben", zerstören wir sie. Denn wir benennen sie mit einem Wort, das eine theoretische Bedeutung hat, und bringen sie dadurch unter einen „Begriff". Wir können die bloße „Einheit" überhaupt nicht theoretisch denken, denn „Einheit" fordert „Mannigfaltigkeit" als Gegensatz. So aber ist es im theoretischen Gebiet überall. Das Subjekt fordert das Objekt, die Form den Inhalt, die Identität die Andersheit, vielleicht auch der Wert den Unwert, das Gebot das Verbot usw. Erkennen heißt nicht allein verbinden, sondern immer auch scheiden, ja nur das Geschiedene läßt sich miteinander verbinden, und insofern ist es also dem Erkennen in der Tat unmöglich, die beiden Welten von Sein und Sinn in der Weise zu vereinigen, daß jede Trennung dadurch aufgehoben wird. Wir werden nie als Einheit theoretisch denken, was wir als Einheit und Andersheit denken müssen, um es überhaupt theoretisch denken zu können. Diese Spaltung gehört zum Wesen jeder Theorie. Insofern ist aller „Monismus" und alle „Identitätsphilosophie" auch in der Erkenntnistheorie ein Irrweg. Wollen wir über den „Dualismus" hinaus, so müssen wir die theoretische Kontemplation und die Wissenschaft gänzlich verlassen und es mit der ästhetischen Kontemplation in der Kunst oder mit der „mystischen" Kontemplation in der Religion versuchen, doch ohne Hoffnung, das in diesen Gebieten „Geschaute" oder „Erlebte" jemals auf einen logisch restlos verständlichen Ausdruck zu bringen. Nur mit der Spaltung von Wert und Wirklichkeit, Sinn und Sein, Form und Inhalt, Subjekt und Objekt,

kommen wir überhaupt in die Region, in der es theoretische W a h r- h e i t gibt [1].

Aber für den, der das einmal eingesehen hat, wird die Einheit der getrennten ,,Reiche" in d i e s e r Hinsicht dann auch kein Rätsel mehr sein, kein Problem, das der Lösung bedürfte, oder auf dessen Lösung man verzichten könnte. Einheit bedeutet nicht ein in der Ferne liegendes Ziel, das sich von der Wissenschaft suchen ließe, sondern sie ist das Ursprünglichste, Nächste, Vertrauteste, Sicherste, wir könnten sagen, das Bekannteste von allem, was wir kennen, wenn nicht schon das ,,Kennen" neben die Einheit eine Andersheit setzte, sobald es ein theoretisches Kennen ist, und wir deshalb nicht alles Reden in theoretischen Sätzen über die Einheit vermeiden, es also eigentlich auch aufgeben müßten, sie ,,Einheit" zu nennen. Es genügt zu sagen, daß es da allerdings etwas ,,Unbegreifliches" gibt, aber nicht so sehr als das U e b e r begreifliche, sondern als das V o r begriffliche, das wir unmittelbar erleben, ehe wir noch gelernt haben, Wert und Wirklichkeit, Sinn und Sein, Transzendentes und Immanentes, Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, Einheit und Andersheit voneinander zu scheiden, und dessen ,,Erlebnis" wir nur durch den U n t e r s c h i e d von allem theoretischen Verhalten, also theoretisch n e g a t i v zum Bewußtsein und zum Ausdruck bringen können. Dies Erlebnis ist das vorwissenschaftliche Kinderparadies, in das wir als wissenschaftlich ,,Erwachsene" nicht zurückkehren w o l l e n können, und das auch nur vom Standpunkt des Erwachsenen als ein ,,Kinderparadies" erscheint. Im Kinderparadiese selbst wissen wir weder etwas von Kindheit noch von Paradies. Ebenso bleibt die ,,Einheit" unerkannt, solange wir sie besitzen.

Doch, so kann man fragen, was hat das alles mit der Vermittlerrolle der Transzendentalpsychologie und ihrer Lehre vom immanenten Sinn des Urteilens zu tun? Es beweist doch nur, daß auch sie keine Brücke zwischen den beiden einmal getrennten ,,Welten" schlagen kann. Oder bleibt sie etwa bei der Einheit von Sein und Sinn, Wirklichkeit und Wert, Immanentem und Transzendentem? Das ist selbstverständlich unmöglich. Auch sie trennt wie jede Wissenschaft. Aber sie steht mit ihrem Begriff des Sinnes, der dem Urteilsakt innewohnt,

---

[1] Ueber die verschiedenen Arten des kontemplativen Verhaltens und die Eigenart der theoretischen Kontemplation, die einen mehrfachen Dualismus voraussetzt, vgl. meine Abhandlung: Vom System der Werte, 1913, Logos IV, S. 307 ff.

trotzdem der Einheit von Immanentem und Transzendentem n ä h e r als die „reine" Logik. Sie nimmt sozusagen das Minimum von Trennung vor, indem sie den „Gedanken" noch i m Denkakt, den Sinn noch i m Urteilen, den Wert noch i n der Wirklichkeit sucht. Gewiß, indem sie das Erkennen auf seinen transzendenten Gegenstand bezieht, muß sie zugleich Sein und Wert auseinanderhalten, aber sie hebt, ebenso wie früher am Gegenstand, so jetzt auch am Urteil gewissermaßen nur die „Seite" hervor, die dem transzendenten Wert zugekehrt ist, den Akt der Anerkennung, der den Wert bejaht und sich dadurch ihn zu eigen macht. Sie bildet so im Begriff des immanenten Sinnes das denkbar vollkommenste A e q u i v a l e n t für den Begriff des Vorbegrifflichen als der ursprünglichen Einheit, die in der Wissenschaft nie volle Einheit bleiben kann.

Jedenfalls, der Begriff des immanenten Urteilssinnes ist für die Bestimmung des wirklichen Erkennens ebenso unentbehrlich wie der der Gewißheit als des Wahrheitskriteriums, und das ist noch nicht einmal alles, was sich für die Unentbehrlichkeit des subjektiven Weges sagen läßt. Mögen die transzendentalpsychologischen Ueberlegungen in den grundlegenden Gedanken am Anfang der objektiven Logik nur eine unwesentliche Rolle spielen, so wird das anders, sobald sie sich ihren b e s o n d e r e n Problemen zuwendet. Zwar hat sie überall den logischen Wertgehalt „rein" herauszuarbeiten, aber auf dem Wege, der dahin führt, muß sie auch den Akt des Erkennens und seinen immanenten Sinn zu deuten verstehen. Nicht alle Denkformen sind verankert in transzendenten Werten, und schon um das zeitlos Gültige von dem bloß Psychischen zu scheiden, wird man überall an den wirklichen Urteilsakt anknüpfen. Ja, noch mehr: das zeitlos Gültige kann überhaupt nur a n zeitlichen Gebilden gefunden werden, und der sprachlich formulierte S a t z reicht dazu nicht aus, sobald wir nicht allein von seinem Sinn überhaupt als dem allgemeinsten transzendenten Wahrheitsgehalt, sondern auch von dessen Gliederung und ihren Bestandteilen etwas wissen wollen. Wo das Besondere des logischen Materials in Frage kommt, müssen wir uns sogar hüten, ausschließlich den Satz zu beachten oder gar an die einzelnen Worte anzuknüpfen, aus denen er besteht. Sonst geraten wir in eine bedenkliche Abhängigkeit von den logisch zum Teil ganz unwesentlichen Formen der S p r a c h e. Die Mannigfaltigkeit, die im logischen Sinn zur Sinneseinheit zusammengeschlossen ist, läßt sich zum Teil nur an dem Sinn von Urteils-

akten zum Bewußtsein bringen. Das haben wir in einem besonders wichtigen Fall schon gesehen. Wenn wir sagen, daß der Existenzialsatz etwas von etwas aussagt, und so „Subjekt“ und „Prädikat“ scheiden, um dann das logische Subjekt im Inhalt, das logische Prädikat in der Form „Wirklichkeit“ zu finden, dann ist die „Aussage“, auch abgesehen von ihrem transzendenten Sinn, schon mehr als ein Satz. Versteht die Erkenntnistheorie nicht, daß hier eine Bejahung des Zusammengehörigen vorliegt, so kann sie auch nie verstehen, was logisches „Subjekt“ und was logisches „Prädikat“ ist, und warum das Erkennen sich seines Gegenstandes dadurch bemächtigt, daß es beide bejahend miteinander „verknüpft“. Die indifferente „Kopula“ reicht dazu nicht hin.

Es hat keinen Zweck, hier noch andere Beispiele zu geben. Das Gesagte schon zeigt: ohne Berücksichtigung des wirklichen Erkennens und seines immanenten Sinnes würde die Transzendentalphilosophie zum Teil recht leer bleiben. Für die Behandlung ihrer speziellen Probbleme kann sie Material nur durch eine Analyse des Sinnes der Urteilsakte gewinnen. Diese Analyse aber darf nicht rein psychologisch und auch nicht „phänomenologisch“ sein, denn eine reine Seinswissenschaft besäße kein Prinzip der Auswahl, das in den Urteilsakten die für die Erkenntnistheorie wesentlichen Bestandteile von den unwesentlichen zu trennen vermöchte. Zur Feststellung des logischen Wesens, das dem Urteilen zukommt, ist die transzendentalpsychologische Sinnesdeutung unentbehrlich: nur sie, die mit ihrer „petitio principii“ das wirkliche Erkennen und seinen subjektiven Sinn von vorneherein auf den Wahrheitswert bezieht, und die so begreift, daß der Akt, der allein Wahrheit enthalten kann, der Akt des Urteilens oder der Bejahung sein muß, liefert auch weiter den wesentlichen Stoff, an dem die verschiedenen transzendenten Werte zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen sind. Um diese petitio principii kommt also die Erkenntnistheorie auf keinen Fall herum. Sie setzt, wie jede Wissenschaft, Wahrheit überhaupt als gültig voraus, gleichviel ob sie transzendentalpsychologisch oder rein logisch verfährt, ob sie den subjektiven oder den objektiven Weg geht.

Damit ist das allgemeine Prinzip klargestellt, das wir in einer Logik, die auch Untersuchung des Erkennens sein will, nicht entbehren können, und dazu kommt endlich noch, daß weitaus das meiste, was die Transzendentalphilosophie bisher geleistet hat, auf dem transzenden-

talpsychologischen oder subjektiven Wege gefunden worden ist. Ja, ohne den Versuch, mit Hilfe einer Analyse des wirklichen Erkennens aus den psychischen Prozessen die transzendenten Werte, die ihnen Gegenständlichkeit verleihen, herauszuarbeiten und die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand in einer „Regel" zu finden, der das Denken unterworfen ist, besäßen wir wohl keine moderne „Erkenntnistheorie": Kants Verfahren war im wesentlichen transzendentalpsychologisch. Es ist allerdings gerade deswegen sowohl psychologistischen als auch metaphysischen Mißdeutungen verfallen, und das stellt uns die Aufgabe, den transzendentallogischen Gehalt erst in seiner Reinheit als Wertgehalt erkennen zu lassen. Insofern darf man dann auch sagen, daß die Transzendentalpsychologie größtenteils nur zum „Buchstaben", nicht zum „Geist" der kantischen Philosophie gehört. Doch auch vieles von dem Besten, das unsere Zeit hervorgebracht hat, haben Männer geleistet, die im bewußten Zusammenhange mit der kantischen Transzendentalpsychologie stehen, und so gibt sich heute noch ungemein Wichtiges in transzendentalpsychologischem Gewande. Freilich, unabhängig von Kant sind ebenfalls bedeutsame Gedanken gerade für die „reine" Logik entstanden. Bolzanos Lehre vom Satz an sich enthält, so viel man im einzelnen an ihr aussetzen mag, einen unverlierbaren Kern, und Husserl hat auf diesem Boden in interessanter und lehrreicher Weise weitergearbeitet. Nur zeigt andererseits gerade Husserl, daß die reine Logik durchaus noch nicht zu einer definitiven Abgrenzung gegen die Psychologie gekommen ist. Der Begriff der „Phänomenologie" enthält schwere Probleme, soviel zu ihrer Klärung geschehen sein mag, und wenn Husserl sagt: auch Transzendentalpsychologie ist Psychologie, so wird man hinzufügen dürfen: auch Phänomenologie ist Transzendentalpsychologie und kann nur als solche, d. h. durch bewußte Beziehung der phänomenologisch festgestellten Denkakte auf den theoretischen Wert für die Logik etwas leisten. Leider fehlt den von Bolzano ausgehenden Gedanken die Klarheit über den Begriff des theoretischen Wertes, und das führt zu manchen prinzipiellen Halbheiten. Zwar wird das Wort „gelten" im Anschluß an Lotze heute gebraucht. Aber man übersieht dabei, daß Geltung stets Geltung eines W e r t e s ist, und daß es keinen Sinn hat, zu sagen, ein Seiendes gelte. Bolzano weiß zwar, daß die Wahrheit nichts Wirkliches sein kann, und die sich an ihn anschließen, haben das ebenfalls eingesehen. Doch bei dieser negativen Einsicht hat es im Prinzip, d. h. abgesehen

von der Fülle des Details, die hier nicht in Frage steht, oft noch sein Bewenden. Die notwendige positive Ergänzung des Begriffes vom Unwirklichen sucht man auch bei Bolzanos Nachfolgern in dem entscheidenden Punkte vergeblich. Was jenes andere „Reich" des Nichtwirklichen ist, diese gerade für den Begriff der reinen Logik fundamentale Einsicht, nach der das Gebiet des Logischen als ein Wertgebiet zu gelten hat, ist aus Kants Transzendentalpsychologie erwachsen, und das war gewiß kein Zufall.

So kommen wir zu folgendem Ergebnis. Zweifellos kann die Transzendentalpsychologie von der reinen Logik lernen, wie man sich vor Psychologismus und Metaphysik zu hüten hat. Die reine Logik aber muß durch ein Studium der transzendentalpsychologischen Untersuchungen sich zum Bewußtsein bringen, daß das überempirische Reich des Logischen oder die Sphäre des theoretisch „Idealen" im Gegensatz zum Realen nur als eine Welt der theoretischen Werte zu verstehen ist, die dem erkennenden Subjekt als Sollen gegenübertreten, und daß deshalb die Erkenntnistheorie keine Ontologie, sondern eine Kritik der Vernunft darstellt, d. h. eine Wissenschaft, die nicht nach dem Sein, sondern nach dem Sinn, nicht nach dem Tatsächlichen, sondern nach der Geltung, nicht nach der Wirklichkeit, sondern nach den Werten fragt, kurz, um mit Kant zu reden, keine quaestio facti, sondern eine quaestio juris stellt, um von hier aus das Erkennen als Anerkennen eines Sollens zu deuten und so in seiner Gegenständlichkeit zu verstehen.

VIII.

Der Relativismus.

Um das Verfahren zu rechtfertigen, das wir zur Feststellung des Gegenstandes der Erkenntnis eingeschlagen haben, ist jetzt, soweit das reale Subjekt in Betracht kommt, nur noch ein Punkt zu erörtern. Wir hielten bisher ohne Beweis daran fest, daß es Wahrheit gibt, die für sich besteht und in sich ruht. Das aber bedeutet: wir haben Urteilsgehalt vorausgesetzt, der das Prädikat „wahr" verdient, und angenommen, daß wir beim unbezweifelbaren Urteilen solche Wahrheit auch in unsern Besitz bringen. Sind wir dadurch nicht dem Grundsatz untreu geworden, nichts erkenntnistheoretisch Wesentliches unbewiesen hinzunehmen? Müssen wir nicht vor allem fragen: gibt

es überhaupt Wahrheit, und dürfen wir glauben, daß wir uns ihrer mit Urteilen auch bemächtigen können?

Zwar wiesen wir schon am Anfang unserer Erörterungen darauf hin, daß die Erkenntnistheorie nicht danach forschen will, ob es überhaupt einen „Gegenstand" der Erkenntnis gibt, sondern sich nur dafür interessiert, worin dieser Gegenstand besteht, und wie er erkannt wird. Da aber viele die Frage, ob es Wahrheit gibt, noch immer für unbeantwortet halten, wollen wir ausdrücklich auch auf diesen Punkt eingehen [1]. Hat man doch sogar die Annahme von absolut wahren Urteilen ausdrücklich für falsch erklärt. Der Relativismus soll das letzte Resultat der Erkenntnistheorie sein: jede Wahrheit gelte nur für die Menschen, die sie anerkennen. Danach wäre dann das im Urteil bejahte Sollen selbstverständlich nicht transzendent, sondern vom erkennenden Subjekt abhängig. Der Begriff des absoluten Wertes wäre grundsätzlich überall durch den des relativen Wertes zu ersetzen, d. h. Sollen und Wert gäbe es nur mit Rücksicht auf ein reales Wollen. Was kein Mensch will, das kann auch nicht gelten. Da Wahrheit ein Wert ist, darf nur von ihrer relativen Geltung gesprochen werden.

Also: jede Wahrheit ist relativ. Man hat das schon oft für wahr gehalten, und heute ist diese Ansicht wieder einmal sehr „modern". Hat sie Recht, so ist damit unsere ganze Argumentation über den Haufen geworfen. Wir haben dann nur nachgewiesen, daß bei einigen Urteilen die Urteilsnotwendigkeit zu stark ist, um einen Zweifel gegen

[1] Ich bemerke, daß dieser Abschnitt gewiß für manche, hoffentlich für recht viele Leser überflüssig ist. Schon bei der zweiten Auflage des Buches war ich im Zweifel, ob ich ihn nicht fortlassen sollte. Unterdessen haben wir den „Pragmatismus" erlebt als eine „Erkenntnistheorie", die auch in Deutschland stockernst genommen wird, und William James hat in meinen Ausführungen den Versuch einer Widerlegung des Pragmatismus gesehen, obwohl sie geschrieben wurden, als man in Deutschland vom Pragmatismus noch nicht viel wußte. Da James sachlich nicht das Geringste zu erwidern weiß, und mein Buch auch für Anfänger bestimmt ist, will ich den Abschnitt in dieser dritten Auflage stehen lassen. Durch einige Bemerkungen über den Pragmatismus habe ich ihn ergänzt. Ist der Pragmatismus und alles, was damit zusammenhängt, einmal vergessen, dann kann er gestrichen werden, und jeder, der den Satz, daß irgend eine Wahrheit absolut oder unbedingt gilt, einer Erörterung schon jetzt nicht mehr für bedürftig hält, mag die folgenden Seiten überschlagen. Sie sind für den Zusammenhang des Ganzen entbehrlich. Erst mit dem Abschnitt über das urteilende Bewußtsein überhaupt setzt die Weiterführung der wesentlichen Gedanken wieder ein.

sie aufkommen zu lassen. Das wäre nichts als die Konstatierung einer psychischen Tatsache, und wir dürften nicht behaupten, daß sie ein transzendentes Sollen verbürgt. Wenn aber auch die unbezweifelbare Urteilsnotwendigkeit nicht über den Bewußtseinsinhalt hinausführt, so müssen wir auf einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand überhaupt verzichten. Ein Beweis für die Transzendenz wäre dann schon deswegen unmöglich, weil ohne die Voraussetzung, daß es wahre Urteile gibt, Beweise überhaupt nicht mehr geführt werden können. Scheitert hier also nicht die „voraussetzungslose“ Erkenntnistheorie? Setzt sie sich nicht „dogmatisch“ mit den Lehren anderer Erkenntnistheoretiker in Widerspruch, ohne deren Widerlegung auch nur versucht zu haben? Kann von einer Begründung der Objektivität unter diesen Umständen irgendwie die Rede sein?

Die Behauptung, daß alle Wahrheit relativ, also in ihrer Geltung abhängig vom erkennenden Subjekt ist, kann lediglich heißen: es ist nicht unbedingt notwendig, auf eine Frage, falls man sie überhaupt beantworten will, entweder ja oder nein zu sagen, sondern eventuell darf man auch beides tun. Für das Ja wollende Subjekt „gilt“ das Ja, für das andere, Nein wollende „gilt“ das Nein. Die Urteilsnotwendigkeit hat in dem einen Fall genau dieselbe Dignität wie in dem andern. Daraus folgt dann weiter, daß sie überhaupt keine größere Bedeutung als die rein individuellen „Wertgefühle“ des Menschen besitzt. Die Beschäftigung mit nur relativ wahren Urteilen wäre von den übrigen menschlichen Belustigungen nicht grundsätzlich zu unterscheiden. Der eine liebt die für ihn mit Urteilsnotwendigkeit verbundenen Sätze, der andere die Weine, die seiner Zunge behagen. Welche Weine man für angenehm und welche Urteile man für wahr hält, ist Geschmacksache, und — de gustibus non est disputandum. Es gibt nur relative Wahrheit, heißt ferner: es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen irgend einem Aberglauben und wissenschaftlicher Forschung, ein Satz, der einigen Pragmatisten in der Tat besonders am Herzen liegt, und der die manchem vielleicht auffallende „Personalunion“ zwischen Spiritismus und Pragmatismus als sachlich sehr begründet erscheinen läßt: die seelische Verfassung des Subjekts allein entscheidet ja darüber, was wahr oder was falsch ist. Man darf alles für wahr halten, was man will, weshalb die Relativisten sich denn auch für die „Ganzen“ halten, im Gegensatz zu jenen bedauernswerten „Halben“, die sich mit nur einer Wahrheit

bescheiden müssen. Ja, wir können noch mehr sagen: das Wort „Wahrheit" verliert überhaupt seinen Sinn, den es nur hat, wo die eine Wahrheit in Gegensatz gebracht wird zu den vielen individuellen Meinungen. Man sollte daher, falls man sich auf den etwas unsichern „Standpunkt" des Relativismus stellen will, den Terminus „Wahrheit", der aus einer veralteten Sprache stammt und zu — Irrtümern verleiten muß, ganz vermeiden. Statt: es gibt nur relative Wahrheit, sagt man besser: es gibt überhaupt keine Wahrheit. Das ist wenigstens unzweideutig und „folgerichtig".

Die meisten Relativisten werden sich freilich gegen diese Konsequenz auf das entschiedenste sträuben. Den Mut, „der Wahrheit den Glauben zu kündigen", den Nietzsche [1] besaß, haben sie nicht. Aber es dürfte ihnen schwer sein, Gründe vorzubringen, so sehr sie sich auch bemühen, noch irgend einen Begriff von „Wahrheit" aufrecht zu erhalten. Oder sollen wir uns vielleicht mit Behauptungen zufrieden geben wie: Wahrheit sei, was den meisten der unter denselben Bedingungen aufgewachsenen Menschen als wahr scheine? Wahrheit sei die Ansicht der „Gattung", und der Irrtum befinde sich bei jenen boshaften Individuen, die gegen die Allgemeinheit zu opponieren wagen? Wahrheit sei das, was allen nützlich ist, und die Nützlichkeit des Erkennens erzeuge daher die Gegenstände des Erkennens [2]? Die unentfliehbare Konsequenz der Nützlichkeitslehre müßte lauten: die Wahrheit des Urteils, welches meine Existenz aussagt, beruht darauf, daß dies Urteil mir nützlich ist, oder: das mir Nützliche geht begrifflich meinem Dasein überhaupt voran. Das kann doch wohl niemand für richtig halten. Und was die Ansicht von der Wahrheit als Gattungsmeinung betrifft, so käme sie darauf hinaus, daß Einsicht und Erkenntnis immer bei der Majorität sei, denn einen andern als den rein quantitativen Maßstab zur Unterscheidung von wahr und falsch wird man unter dieser Voraussetzung, wenn man überhaupt nach einem Maßstab sucht, niemals finden. Die Wahrheit ist also bei den

---

[1] Er hat den ganzen „Pragmatismus" in der weitaus interessantesten Gestalt, die bisher zutage gekommen ist, ehe diese Lehre in England und Amerika breit getreten wurde.

[2] Vgl. G. Simmel: Ueber eine Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie. 1895. (Archiv für systematische Philosophie, 1, S. 45.) Ich wähle diese vor zwanzig Jahren geschriebene Formulierung, weil sie — witziger ist als die meisten andern pragmatistischen Ausführungen. Im übrigen hat Simmel heute das Recht, entschieden dagegen zu protestieren, daß man ihn zu den Pragmatisten zählt.

meisten? Wenn das doch wahr wäre! Es könnte zwar leider auch nur „relativ" wahr sein, aber abgesehen davon, hätte es eine sehr erfreuliche Konsequenz. Der Forscher brauchte, um die Lösung eines wissenschaftlichen Problems zu finden, nicht mehr einsam die Gründe für und wider zu erwägen, in der Zuversicht, dadurch über die Vorurteile der Menge hinauszukommen, sondern er hätte einfach abstimmen zu lassen.

Es ist wirklich schwer, die Ausflüchte des inkonsequenten Relativismus, der noch irgend eine theoretische Norm über dem Belieben des einzelnen Individuums zu retten sucht, ernsthaft zu behandeln. Der konsequente Relativist muß jedem Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen seinen Sinn absprechen. Er kann die Wissenschaft nur als Mittel zur Vermehrung der Lustgefühle in der Welt oder als Mittel zu irgend einem andern atheoretischen, wenn nicht hedonischen, so doch ästhetischen, ethischen oder religiösen Zweck anerkennen, und er hat dies auch, allerdings nur selten, getan [1]. Man hört zwar nicht auf seine Worte, die Wissenschaft arbeitet unbekümmert weiter, aber was hilft das der Erkenntnistheorie? Der Relativismus ist dadurch nicht „widerlegt". Es scheint, als kämen wir hier mit dem Zweifel ins Bodenlose und müßten schließlich doch zum G l a u b e n unsere Zuflucht nehmen.

Doch die Sache ist nicht ganz so schlimm, wie sie aussieht. E i n e Inkonsequenz haftet nämlich auch dem „konsequentesten" Relativisten an, und sie muß, obwohl sie jedem Kenner Platos bekannt ist, immer wieder von neuem hervorgehoben werden, solange es noch Vertreter des erkenntnistheoretischen Relativismus gibt. Wer für den Relativismus die Geltung eines w i s s e n s c h a f t l i c h e n Standpunktes in Anspruch nimmt, d. h. wer die Behauptung: „es gibt keine Wahrheit", nicht nur als einen bedeutungslosen, gelegentlichen Einfall in die Luft redet, sondern als eine Ueberzeugung und ein Urteil ausspricht oder gar als eine T h e o r i e , für die er Gründe hat, was will der eigentlich? Warum hält er seine eigene Meinung für mehr als einen Scherz, dessen Bedeutung darin aufgeht, ihm Spaß zu machen? Wer sagt: es gibt kein absolut wahres Urteil, erhebt damit entweder den Anspruch, ein absolut wahres Urteil zu fällen und widerspricht

[1] Vgl. V o l t z , Die Ethik als Wissenschaft, 1886. Diese Schrift vertritt den Relativismus mit einer ungewöhnlichen und anerkennenswerten Konsequenz und kann daher als ein wertvoller Beitrag zur — Widerlegung des Relativismus gelten.

sich also selbst, oder er muß einräumen, daß das Gegenteil: es gibt absolut wahre Urteile, von jedem mit demselben Recht behauptet werden kann, dem dies Gegenteil wahr scheint oder, wie der Relativist sagen sollte, Freude bereitet, denn einen andern als atheoretischen Maßstab kann er ja nicht anerkennen. Kurz, der Relativist muß entweder einen absoluten Relativismus vertreten, der jeden andern Standpunkt ausschließt, und dann ist er kein Relativist mehr. Oder er muß sich mit einem relativen Relativismus begnügen, und dann hört er ebenfalls auf, Relativist aus Ueberzeugung zu sein.

Wenn nur die Relativisten sich einmal die Mühe nehmen wollten, ihre „Theorie" zu Ende zu denken, dann würden sie sich bald davon überzeugen, daß sie ihren eigenen Ansichten keinen größeren Wert zuerkennen dürfen als jeder beliebigen anderen Meinung, die ihnen als der größte Unsinn erscheint. Ein Relativist, der den Relativismus für „wahr" hält, weiß nicht, was er tut. Er zeigt nur, daß er selber nicht an das glaubt, was er redet. Er bestreitet, was Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Ansicht, also auch seiner eigenen ist. Man kann einen Satz bilden, in dem die Worte: „es gibt keine Wahrheit" neben einander gestellt sind, man kann ihn aussprechen und auch niederschreiben, ja leider sogar drucken lassen. Aber man kann nicht glauben, daß an dem Satz ein theoretischer Sinn haftet. Wer irgend etwas als sinnvoll behauptet, setzt, ebenso wie wir es getan haben, voraus, daß es Wahrheit gibt. Und er nimmt ferner an, daß er sich im Besitz irgend einer Wahrheit befindet, daß er also nicht nur glaubt, sondern weiß und erkennt. Denn wenn das Wort „wissen" einen Sinn haben soll, wird man dort von Wissen reden dürfen, wo die entgegengesetzte Behauptung zu einem Widerspruch, d. h. zu Bejahung und Verneinung desselben Gedankens in demselben Urteil führt. Das aber ist beim Sinn des Satzes: es gibt Wahrheit, der Fall. Seine Negation ist eine contradictio in adjecto. Die Worte: „es gibt" behaupten etwas als wahr; die hinzugefügten Worte: „keine Wahrheit" heben den Begriff der Wahrheit und damit die in den ersten Worten ausgesprochene Behauptung wieder auf. Wir können daher sagen, daß es sich um ein Wissen handelt, wenn wir ein absolut wertvolles Ziel annehmen, dem alles Erkennen zustrebt: die Gesamtheit der Urteile, die gelten und gefällt werden sollen, auch ohne daß irgend ein Individuum sie bejaht. Aus welchen Urteilen dies Ziel besteht, ist in diesem Zusammenhange gleichgültig. Sollte sich als letztes Resultat die Ein-

sicht ergeben, „daß wir nichts wissen können", so würde auch dies immer noch ein Urteil und ein Wissen sein. Wer sagt: ich weiß, daß wir nichts wissen, der erkennt damit immer noch den Wahrheitswert als absolut gültig an. Dieser Anerkennung sich zu entziehen, ist selbst dem radikalsten Skeptiker unmöglich, weshalb es einen „absoluten" Skeptiker noch nie gegeben hat und nie geben wird. Alles andere menschliche Wissen mag man bezweifeln. Nur e i n Urteil kann nicht falsch sein, das Urteil, daß ein Wahrheitswert transzendent gilt, unabhängig von jeder faktischen Anerkennung. Viel eher könnte man in Frage stellen, ob es so etwas wie Anerkennung wirklich gibt. Das wäre wenigstens logisch d e n k b a r. Das Urteil dagegen, daß es Wahrheit gibt, ist das gewisseste Urteil, das wir uns denken können. Seine Bezweiflung ist ein unvollziehbarer Gedanke.

Es ist also zuzugeben: wir halten an einer unbeweisbaren Voraussetzung fest, und insofern beruht unser ganzer Gedankengang noch immer auf einer petitio principii. Aber kein Mensch darf uns das zum Vorwurf machen, denn es gibt überhaupt keine Untersuchung, die d i e s e unbeweisbare Voraussetzung nicht einschließt, und die daher nicht ebenfalls auf dieser „petitio principii" beruht. Unrecht haben lediglich die, welche, wie die Relativisten in der Erkenntnistheorie, zu einem R e s u l t a t kommen, das die stillschweigend gemachte Voraussetzung ihrer Untersuchung mit Worten a n g r e i f t. Einwandfrei dagegen steht die Theorie da, die jenes ursprünglich Vorausgesetzte auch in ihrem Ergebnis ausdrücklich b e s t ä t i g t. Beim Relativisten steht Voraussetzung und Resultat in schroffstem Widerspruch. Bei den Gegnern des Relativismus findet sich zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ende des Gedankenganges die beste Harmonie. Das ist der wesentliche Unterschied. Ein Verdienst hat der Relativismus, besonders in der Gestalt des Pragmatismus, allerdings insofern, als bei ihm, mehr oder weniger klar, der Wertcharakter der Wahrheit wie des theoretischen Gebietes überhaupt zum Ausdruck kommt. Mit Rücksicht hierauf können wir uns sogar auf einige Pragmatisten berufen. Aber nun verknüpft sich damit das alte Dogma von der Relativität aller Werte, und infolgedessen entsteht durch die Verknüpfung von Richtigem und Falschem eine logische Absurdität. Daß das Logische nur als Wert zu verstehen ist, zeigt eben, daß nicht alle Werte lediglich relativ gelten können.

Was dem Relativismus, trotz seines offenbaren Widersinnes, einen

gewissen Schein von Berechtigung verleiht, ist die Ueberlegung, daß in jedem Individuum die Urteilsakte mit kausaler Notwendigkeit entstehen, daß das Bejahen und Verneinen ein psychischer Vorgang ist, der nicht herausgenommen werden darf aus dem allgemeinen Naturzusammenhang, und daß es daher schwierig scheint, zwischen zwei k a u s a l gleich notwendigen Denkakten, von denen der eine wahren, der andere falschen Sinn enthält, einen prinzipiellen Unterschied mit Rücksicht auf ihre l o g i s c h e Notwendigkeit zu machen. Wir wollen auch durchaus nicht leugnen, daß hier ein Problem vorliegt, obwohl auf den wahren und unwahren S i n n die Kausalität sich nicht anwenden läßt. Aber wie es sich mit diesem Problem verhalten möge, der Relativismus wäre jedenfalls die unglücklichste von allen dafür denkbaren Lösungen. Er übersieht, daß die absolute Gültigkeit des Kausalprinzipes schon vorausgesetzt sein muß, damit überhaupt das Problem entstehen kann, wie von zwei kausal gleich notwendig zustande gekommenen Vorgängen der eine wahren, der andere falschen Sinn tragen soll. Wenn man daher wegen des allgemeinen Kausalprinzipes zum Relativismus kommt, so stellt man die Grundlagen für die Problemstellung durch die Lösung selbst in Frage, d. h. man bezweifelt das Kausalprinzip in seiner Gültigkeit und sägt damit den Ast ab, auf dem man sitzt. Gerade der Relativist sollte das Argument, daß jeder Vorgang kausal notwendig entstehe, nicht zur Relativierung aller Geltung benutzen, denn damit hat er etwas als absolut gültig behauptet, und das darf er nicht, falls er den Relativismus durchführen will.

Doch wir kümmern uns hier um die Geltung des Kausalprinzips so wenig wie um irgend eine andere s p e z i e l l e Voraussetzung der Wirklichkeitserkenntnis. Wir ziehen nur die Wahrheit der einfachen Konstatierung von Tatsachen in Untersuchung und fragen, ob es einen Sinn hat zu sagen, daß diese Urteile nur r e l a t i v wahr seien. Wir meinen, niemand kann sich im Ernste weigern, zuzugeben, daß es hier absolut und uneingeschränkt notwendig ist, so und nicht anders zu urteilen. Schon mit der Anerkennung dieser Notwendigkeit aber ist der Relativismus, soweit er für uns in Betracht kommt, aufgegeben und die transzendente Geltung des Sollens eingeräumt. Wir bestreiten also durchaus nicht, daß unserm Gedankengange eine petitio principii zugrunde liegt, im Gegenteil, wir heben das mit allem Nachdruck hervor. Wir bestreiten nur, daß es irgend eine Theorie des Erkennens

geben kann, die von dieser petitio principii frei ist. Die Frage, ob es überhaupt Wahrheit gibt, ist nicht einmal als v o r l ä u f i g e r Standpunkt zum Beginn der Erkenntnistheorie möglich. Wenn man sich einmal auf diesen „Standpunkt“ stellen könnte, so würde ein Weg von ihm zurück zu irgend einer Untersuchung völlig versperrt sein. Man kann immer nur die Grenze feststellen, wo die absolut gewissen Urteile aufhören und die bezweifelbaren beginnen. Der Relativismus aber gar als endgültiges „System“ ist eines der wunderlichsten Gebilde, das die Geschichte der Philosophie kennt. Er ist psychologisch zu begreifen nur als das Produkt einer Zeit, die dem Wahrheitsproblem nicht ins Auge zu sehen wagt, weil sie instinktiv fühlt, daß jeder ernsthafte Lösungsversuch den Rahmen ihrer Modemeinungen sprengen muß, und die daher dies Problem einfach als nicht vorhanden erklären möchte. Der Solipsismus ist im Vergleich zum Relativismus eine äußerst verständige Anschauung, denn der Solipsist kann doch wenigstens seine Theorie so lange für wahr halten, als er ihre Unausgedachtheit nicht durchschaut hat. Der Relativist aber kann nicht einmal das, denn die logische Absurdität des Satzes: es gibt keine Wahrheit, liegt offen zutage, und daher hat es einen wirklichen Relativisten noch nie gegeben. Es setzt jeder, der es unternimmt, eine Frage zu entscheiden, voraus, daß die Antwort nur ja oder nein sein darf, daß, wenn die Frage überhaupt eine Frage ist, eines von beiden notwendig gilt.

Selbstverständlich werden diese Bemerkungen die vielen Denkökonomisten, Humanisten, Instrumentalisten, Pragmatisten, oder wie sich die Vertreter des Relativismus sonst nennen mögen, nicht befriedigen, und das sollen sie auch nicht. Es ist ein undankbares Geschäft, jemand zu überzeugen, der Wahrheit nur das nennen will, was nützlich ist, und der daher auch seine Erkenntnistheorie nur in dem Sinne und so lange für wahr halten kann, als sie ihm nützt. Wir wollen ja den Pragmatisten nicht nützlich sein, also haben wir kein Mittel, ihre Zustimmung zu erlangen, und niemand hat es, der Wahrheit will. Dem theoretischen Menschen gegenüber sind die Pragmatisten immer im Vorteil. Da sie wahr nennen, was ihnen nützt, so dürfen sie schon beim Beginn ihrer Untersuchung es nicht nur für wahr halten, daß es Erkenntnis gibt, wie auch wir es tun, sondern noch eine Fülle von andern Voraussetzungen machen, die ihnen eminent nützlich sind, weil sie ohne diese Voraussetzungen nicht mehr Pragmati-

sten sein könnten. Sie werden also manches für wahr halten, was einer vorsichtigen Erkenntnistheorie höchst problematisch und dogmatisch vorkommt, und sie werden sich trotzdem sehr erhaben dünken über jene „Rationalisten“, die da meinen, ehe man versucht, die Erkenntnis als eine Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu verstehen und damit alle Wahrheit relativ zu machen, müsse man doch wohl einiges für absolut wahr halten, so z. B. daß es überhaupt Menschen gibt und darunter auch solche, die bei dem Streben nach Wahrheit nur ihren Nutzen suchen. Ist es denn nur nützlich, zu glauben, daß es Pragmatisten gibt? Oder ist das nicht — leider — auch noch in einem andern Sinne wahr? Mit solchen Fragen gibt sich der Pragmatismus nicht ab. Gegen seinen versteinerten Dogmatismus ist daher wissenschaftlich nichts zu machen. Er verwechselt das Verhältnis, in dem manche Menschen in der Tat zur Wahrheit stehen, mit der Wahrheit selbst. Hat man dies durchschaut, so muß man lernen, den — Humor zu sehen, der in dieser Theorie steckt, die von ihren Anhängern mit einem wahren Fanatismus vertreten wird, und die doch gerade dann nicht w a h r sein kann, wenn ihre Anhänger „Recht“ haben sollten.

Unser Problem ist also trotz der „Unwiderlegbarkeit“ des absoluten Relativismus insofern gelöst, als wir zeigen können: das theoretische Subjekt befindet sich in Abhängigkeit von der Urteilsnotwendigkeit. Ein transzendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntnis ist, auf welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt man auch stehen mag, deshalb unbezweifelbar, weil es die Voraussetzung jedes wahren Urteilens, ja sogar jedes theoretischen Zweifelns und damit auch die Voraussetzung jedes Standpunktes mit Einschluß des Skeptizismus ist. Den Relativismus dürfen wir ignorieren, da er zu den Standpunkten nicht gerechnet werden kann.

IX.

Der Wille zur Wahrheit.

Trotzdem scheint noch ein Ausweg für den offen zu stehen, der sich der Anerkennung des transzendenten Sollens und der Geltung des in sich ruhenden Wahrheitswertes entziehen möchte. Er braucht überhaupt nicht zu urteilen. Dann bejaht er kein Sollen, und man kann sagen: es gilt für ihn nichts. Das ist in der Tat richtig: wer niemals etwas behauptet, also Wahrheit nicht will, für den ist die Geltung des transzendenten Sollens nicht vorhanden und nicht zu begrün-

den. Wir müssen zugeben, daß auch insofern die Erkenntnistheorie nicht voraussetzungslos verfährt: das wirkliche Erkennen und Wissen setzt nicht nur geltende Wahrheit, sondern zugleich ein Erkennen- und Wissen-W o l l e n voraus. Dies folgt gerade aus unsern Ausführungen. Wir konnten darauf hinweisen, daß der Relativist sich selbst widerlegt, sobald er irgend etwas als wahr behauptet. Behauptet er dagegen nichts, bleibt er also in theoretischer Hinsicht auf dem Boden des Nihilismus (wenn man von einem „Boden" reden will, der kein theoretischer Boden sein kann), dann ist er auch nicht zu widerlegen, da nur Behauptungen zu widerlegen sind. Wo nicht geurteilt wird, kann es Wahrheit so wenig wie Irrtum geben. Das wird besonders klar aus dem „praktischen" Moment des Urteilsaktes, das allein den Gegenstand der Erkenntnis erfaßt. Die letzte Grundlage des realen theoretischen Wissens muß also im realen Willen gesucht werden, und das scheint dann doch auf eine Art „Pragmatismus" hinauszukommen: nicht die Wahrheit, sondern der W i l l e z u r W a h r h e i t ist der Schlußstein der erkenntnistheoretischen Gedankenreihe, die vom Subjekt ausgeht. Vom Willen wird auch das Erkennen getragen. Der vernünftige Wille oder die „praktische Vernunft" hat den Primat. Die Transzendentalphilosophie, die das Erkennen als Bejahen des Sollens versteht, führt schließlich zum „Voluntarismus".

Formuliert man die Sätze so, dann k ö n n e n sie etwas Richtiges meinen, das in der Tat durch unsern Erkenntnisbegriff am klarsten zutage tritt. Aber sie können zugleich auch total falsch verstanden werden, ja es liegt hier die Gefahr d e s Mißverständnisses vor, das unserer subjektiv verfahrenden Erkenntnistheorie am meisten droht. Dies Mißverständnis müssen wir daher noch ausdrücklich fern halten, ehe wir das reale Subjekt des Erkennens verlassen. Sonst kommt alles in Verwirrung, was über den Sinn seines theoretischen Verhaltens festgestellt ist. Wir haben also Richtiges und Falsches in der „voluntaristischen" Argumentation voneinander zu scheiden. Dabei werden wir leicht zeigen können: die Sätze bedeuten etwas für das reale erkennende S u b j e k t, aber sie sagen nicht das Geringste über den G e g e n s t a n d der Erkenntnis, soweit die Geltung des Wertes oder die Transzendenz des Sollens in Betracht kommt. Deshalb können sie unser Ergebnis in keiner Hinsicht wieder in Frage stellen.

Was bedeutet der Wille zur Wahrheit mit Rücksicht auf das erkennende Subjekt? Für den Menschen, der überhaupt nicht erkennen

will, d. h. dem es in keiner Weise darauf ankommt, ob ein Urteil gilt oder nicht, f ü r d i e s e n M e n s c h e n „gibt" es auch das Sollen nicht, d. h. er weiß nichts davon, solange er nicht wissen will, was wahr und was falsch ist. Den Gegenstand gibt es daher für ihn ebensowenig, wie der Gehalt der Sätze vom ebenen Dreieck für den vorhanden ist, der keine Geometrie gelernt hat und sie nicht zu lernen beabsichtigt. Also für das einzelne I n d i v i d u u m gilt das Sollen in der Tat erst dann, wenn es nach der Wahrheit um der Wahrheit willen sucht und dementsprechend das Sollen beim Urteilen anerkennt. Das ist nach unserer Erkenntnistheorie, die den Gegenstand nicht im Metalogischen oder Metaphysischen, sondern im Logischen selbst sucht, eigentlich selbstverständlich, und es hat zugleich für ein umfassendes System der Philosophie, nämlich für die Frage nach der Stellung des theoretischen Subjekts zum ästhetischen, ethischen oder religiösen Menschen eine Bedeutung, die uns jedoch in diesem Zusammenhange direkt nichts angeht, weil ihr Ort nicht mehr innerhalb des rein Theoretischen liegt.

Andererseits jedoch haben alle Ueberlegungen darüber, daß das wirkliche Erkennen des Individuums einen Willen zur Wahrheit voraussetzt, mit der Frage nach der Transzendenz des Sollens und mit seiner in sich gegründeten Geltung nicht das Geringste zu tun. Niemals dürfen wir meinen, die Transzendenz des Sollens ruhe auf einem Willen, die Geltung des Wertes sei als Geltung vom anerkennenden Subjekt abhängig, weil es sie nur für das Subjekt gibt, das sie anerkennen will. An dem Gelten selbst vermag der Wille nichts zu ändern. Das Individuum kann sich dem Sollen dadurch entziehen, daß es ihm gewissermaßen den Rücken kehrt. Aber das hat eine rein individuelle Bedeutung und tastet die Transzendenz des Wertes in keiner Weise an. Und ebensowenig vermag umgekehrt der Wille das Sollen zu s t ü t z e n. Der Sinn der Transzendenz besteht, wie wir wissen, gerade in der Unabhängigkeit vom Subjekt. Wie sollte ein Wille es machen, daß etwas als Wert gilt? Wie sollte der Wille zur Wahrheit die Wahrheit selbst und den Gegenstand der Erkenntnis tragen? Man mag für das reale erkennende Subjekt einen noch so weit gehenden „Primat des Willens" behaupten und lehren, daß ohne Willen zur Wahrheit der Gegenstand nicht bejaht und daher auch nicht erfaßt wird, aber unter keinen Umständen kann dadurch der Gegenstand der Erkenntnis in die Willenssphäre mit hineingezogen werden. Das Sollen gilt in jedem Fall transzen-

dent, d. h. es gilt, gleichviel ob es wirklich gewollt und bejaht wird oder nicht.

So verstehen wir, man darf wohl sagen: der Wille trägt das Erkennen, aber nicht etwa: er trägt den Gegenstand oder das Sollen. Es bleibt dabei: alles, worauf der Name Voluntarismus paßt, reicht an die Sphäre der Transzendenz nicht heran. Ist der Wille zur Wahrheit auch ein notwendiges Vehikel zur Einführung des Transzendenten in das Immanente, so vermag er doch das Transzendente so wenig zu begründen, daß im Gegenteil er selbst nur dann „Wille zur Wahrheit" heißen kann, wenn der Gegenstand unabhängig von ihm in sich ruht und transzendent gilt. Ein noch so weitgehender erkenntnistheoretischer Voluntarismus also darf, falls er nicht in den Widersinn des Relativismus oder den Unsinn des Nihilismus umschlagen soll, niemals im Willen das Letzte sehen. Das ist auf dem Wege, den wir gegangen sind, besonders zu beachten. Wir nahmen den Ausgangspunkt im realen Subjekt, aber wir dürfen nicht darin stecken bleiben. Nur das transzendente Sollen oder der in sich ruhende Gegenstand ist theoretisch als das „Letzte" zu betrachten, falls man von einem Letzten überhaupt reden will. Darin liegt die Grenze jedes Voluntarismus wie auch jeder Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, und vollends unmöglich ist es, aus dem „Primat des Willens" skeptische oder relativistische Konsequenzen zu ziehen. Schon der Zweifel setzt nicht nur die Transzendenz des Sollens, sondern auch den Willen zur Wahrheit voraus, und er kann sich daher nicht gut gegen seine eigenen Grundlagen richten.

Wer also nicht urteilen will, ist zwar nicht zu widerlegen, aber er wird nicht meinen dürfen, daß er sich vorsichtiger oder kritischer als der Urteilende verhalte, denn dies wäre ein Urteil. Er wird einen Grund für sein Verhalten nicht haben wollen, denn jeder Grund kann sich nur auf ein Urteil stützen. Er wird überhaupt nicht glauben können, daß er irgend einen „Standpunkt" einnehme, denn auch dies ist nur auf Grund eines Urteils möglich. Er steht somit ganz außerhalb des theoretischen Gebiets. Jeder theoretische Mensch urteilt, und wer urteilt, will Wahrheit. Dem gegenüber, der nicht urteilt, stellen wir den Satz, daß ein Wahrheitswert transzendent gilt, ohne Begründung auf. Wir brauchen ihn als Gegner nicht zu fürchten. Sobald er widerspricht, hat er geurteilt und damit implizite zugegeben, was er bestreiten möchte.

X.

Das urteilende Bewußtsein überhaupt.

Doch, wir sind auch jetzt noch nicht am Ende. Wir haben zwar festgestellt, daß wir als theoretische Subjekte uns gebunden finden an eine Welt von Werten, die unserm Urteilen den festen Maßstab gibt, und daß wir uns daher beim Erkennen mit Recht die Aufgabe stellen, eine „Ordnung" zu entdecken, von der wir abhängen wie der Wille des handelnden Menschen von der ihn umgebenden Außenwelt: über alles Bejahen ragt das bejahte Sollen mit seiner Geltung hinaus. Aber gerade der Vergleich mit dem Willen kann einen Einwand hervorrufen. Sahen wir doch, daß der Widerstand, auf den die willkürliche Bewegung stößt, keine in theoretischer Hinsicht vom Subjekt unabhängige Welt verbürgt, weil vom Standpunkt der Erkenntnis aus der Vorgang von Impuls und Hemmung innerhalb der Bewußtseinswelt liegt, also nur die Abhängigkeit des Ich-Objekts von andern immanenten Objekten darzutun vermag. Und wiesen wir nicht alle Beweise für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit damit zurück, daß in ihnen das individuelle Ich mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt, dem Bewußtsein überhaupt, verwechselt sei? Zwar haben wir bei der Untersuchung über die Urteilsnotwendigkeit und das Sollen als Gegenstand nur vom theoretischen Subjekt gehandelt, aber wir ließen es ausdrücklich dahingestellt, ob dies Subjekt mehr als ein individuelles Ich bedeutet. Ja, wir mußten, als wir vom „Bewußtsein überhaupt" zum Vorstellen im engeren Sinn und dann zum Urteilen übergingen, uns zunächst auf das psychische Sein und den immanenten Sinn der realen Akte beschränken [1]. Lediglich für das Individuum ist demnach bisher die Welt von Wahrheitswerten als transzendent erwiesen, und dabei dürfen wir nicht stehen bleiben. Wir haben auch das Verhältnis des erkenntnistheoretischen Subjekts zum Objekt klar zu legen, weil dadurch erst die Bestimmung sowohl des erkennenden Ich als auch des Gegenstandes zum Abschluß kommt, und sobald wir nun das unpersönliche Bewußtsein mit in Betracht ziehen, scheint der ganze Vorgang der Erkenntnis, den wir als ein durch Urteilsnotwendigkeit geleitetes Bejahen des Sollens verstanden haben, wieder zum bloßen Bewußtseinsinhalt zu werden, so gut wie

[1] Vgl. oben Seite 154 f.

früher der Vorgang von Willensimpuls und Hemmung. Die Urteilsnotwendigkeit vermag mit ihrem Imperativ zwar die Individuen theoretisch zu binden, aber wir haben darum noch immer nicht das Recht, das von den realen Subjekten anerkannte Sollen als ein in der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Wortes „transzendentes", d. h. auch vom überindividuellen Bewußtsein unabhängiges zu bezeichnen.

Solange man das erkenntnistheoretische Subjekt, wie auch wir dies tun mußten, um an die übliche Problemstellung anzuknüpfen, als nur vorstellendes Bewußtsein betrachtet, an dem der Inhalt vorüberzieht wie eine Wandeldekoration, ist die angedeutete Konsequenz unwiderleglich, und in diesem Sinne kommen wir daher mit dem Wissen über die Welt des Immanenten nie hinaus. Das Sollen fällt wie das Sein in die Region des Bewußten. Das scheint freilich den bisher gewonnenen Ergebnissen insofern nichts zu nehmen, als dem realen erkennenden Subjekt der Gegenstand, nach dem es sich beim Urteilen richten kann, dadurch nicht entschwindet, denn auf die Geltung des Sollens für das wirkliche Ich, nicht auf die Bewußtseinsjenseitigkeit kommt es beim richtig verstandenen Objektivitätsproblem allein noch an. Doch zugleich verliert der Begriff des überindividuellen Subjekts unter dieser Voraussetzung jede positive erkenntnistheoretische Bedeutung. Er dient nur noch zur Bekämpfung des transzendenten Realismus, d. h. er beseitigt die metaphysisch-ontologische Verdopplung des wirklichen Seins und befreit zugleich die Annahme einer lediglich immanenten Realität von scheinbaren Ungereimtheiten. Im übrigen aber wird durch ihn an den Voraussetzungen des empirischen Realismus nichts geändert, und insofern scheint er dann für den aufbauenden Teil unserer Lehre unwichtig geworden. Höchstens einige Bezeichnungen sind nach seiner Einführung nicht mehr dieselben wie vorher. Das Wirkliche heißt „Bewußtseinsinhalt", bleibt jedoch die allen bekannte Sinnenwelt, die aus körperlichen und geistigen Vorgängen besteht, falls man überhaupt auf diesen Unterschied reflektiert. Das individuelle Ich ist es nicht, von dem das Wirkliche abhängig gedacht wird. Es heißt „Ich-Objekt" und behält die Stellung, die es immer hatte als ein kleiner Teil der Welt, der mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt nicht verwechselt werden darf. Das unpersönliche Bewußtsein, dem alle immanenten Objekte zugeordnet

werden müssen, und das insofern den Namen eines die reale Welt „umfassenden“ Bewußtseins verdient, ist zwar ein der erkenntnistheoretisch „naiven“ Meinung unbekannter Begriff, aber im Grunde genommen nichts als ein anderer Name für das immanente Sein. Der transzendentale Idealismus erscheint demnach, soweit er Vorstellungsidealismus ist, als eine vielleicht richtige, doch ziemlich unwesentliche Theorie, die weiter keine erkenntnistheoretischen Konsequenzen hat. Nach ihr steht das individuelle Subjekt einer von ihm unabhängigen Welt gegenüber, die es zum Gegenstand seiner Erkenntnisse machen kann, obwohl diese Welt weder ihrer Wirklichkeit noch der Geltung ihrer Werte nach im erkenntnistheoretischen Sinn „transzendent“ ist. Es wäre deswegen nicht nötig gewesen, auf den für viele so paradoxen Begriff des „Bewußtseins überhaupt“ als des erkenntnistheoretischen Subjekts einen besonderen Nachdruck zu legen.

So sieht es in der Tat aus, falls es dabei bleibt, daß der Begriff des Bewußtseins überhaupt mit dem des vorstellenden Bewußtseins zusammenfällt, und es scheint fraglich, ob wir uns bei diesem Ergebnis beruhigen können. Das überindividuelle Subjekt ist nämlich dann nur noch die denkbar umfassendste Subjektform, die zu jedem immanenten Objekt als dessen Subjektkorrelat gehört, d. h. der allgemeinste Subjekt-Objekt-Gegensatz ist kein spezifisch theoretischer Gegensatz mehr, und das muß Bedenken erregen, denn, wenn dies das letzte Wort wäre, so hätte das Bewußtsein überhaupt nach Beseitigung der metaphysischen Verdopplung des Wirklichen gerade wegen seiner Allgemeinheit, die sich nun unterschiedslos auf das Sein wie auf das Sollen erstreckt, nicht nur als Bewußtsein, sondern auch als Subjektform seine Bedeutung für die theoretische Philosophie eingebüßt. Wir behielten als Inhalt des umfassendsten theoretischen Weltbegriffs auf der einen Seite ein Reich der vorgestellten, immanenten Objekte, auf der andern ein Reich der von allen Akten der erkennenden Individuen unabhängigen theoretischen Werte, und dies in zwei Gebiete auseinanderfallende Ganze dürfte eine Subjektwelt nur noch insofern heißen, als sowohl die seienden Dinge wie auch die geltenden Imperative Bewußtseinsinhalte sind. Zugleich dürften wir zwar die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis und der Erkenntnis des Gegenstandes in gewisser Hinsicht noch immer als beantwortet ansehen: das Wirk-

liche wird erkannt, wo urteilende Individuen ein für sie gültiges Sollen bejahen und damit den Bewußtseinsinhalten die ihnen zugehörigen Formen beilegen. Aber „Subjekte" in dem früher angegebenen erkenntnistheoretischen Sinn könnten sie gerade als urteilende Individuen nicht mehr genannt werden, und unter diesen Umständen wäre von einer wahrhaft befriedigenden Lösung des Erkenntnisproblems doch nicht zu reden. Das Erfassen des Gegenstandes durch das Erkennen und damit die Verbindung der beiden getrennten Reiche hätten wir nicht verständlich gemacht. Kurz, beim urteilenden Erkennen handelte es sich vom Standpunkt des „Bewußtseins überhaupt" nur um die Abhängigkeit eines immanenten Ich-Objekts von einem immanenten Sollen, und jener Begriff des Erkennens, zu dem ein nie objektivierbares Subjekt ebenso notwendig wie ein transzendenter Gegenstand gehört, wäre in der Weise, wie die Transzendentalphilosophie es verlangen muß, schließlich doch nicht erreicht.

Deshalb sind wir mit unserm Gedankengang noch nicht fertig. Es bleibt unser ungelöstes Problem: können wir bei dem Bewußtsein überhaupt als dem vorstellenden Subjekt oder der bloßen Form der Bewußtheit stehen bleiben, und dürfen wir dementsprechend den Gegenstand der Erkenntnis oder das Sollen in seiner Geltung nur als unabhängig von den realen Bejahungen setzen? Die Antwort hierauf ist zum mindesten nicht selbstverständlich. Es eröffnet sich also doch noch die Möglichkeit, einerseits auch das urteilende Ich als Subjekt in der eigentlichen, erkenntnistheoretischen Bedeutung zu verstehen, das, obwohl es seinem Sinn nach urteilend ist, mit Rücksicht auf seine Form nie Objekt werden kann, und andererseits den Gegenstand als transzendent ebenfalls in der eigentlichen, erkenntnistheoretischen Bedeutung des Wortes, d. h. als unabhängig vom überindividuellen Subjekt zu begreifen, um damit dann endlich einen in jeder Hinsicht befriedigenden Begriff des Erkennens zu gewinnen, der die theoretische Welt nicht in zwei unverbundene Gebiete auseinanderfallen läßt. Es kommt daher jetzt alles auf die Beantwortung der Frage an: wie ist der bisher zurückgeschobene Begriff des „Bewußtseins überhaupt" nach Einsicht in das Wesen des theoretischen Subjekts endgültig zu bestimmen?

Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, haben wir schon berührt, als wir uns bei der Stellung des Urteilsproblems ausdrücklich auf

das individuelle Subjekt beschränkten, doch können wir sie jetzt erst ganz deutlich machen. Wir sagten: das Bewußtsein überhaupt ist das Subjekt, das bleibt, wenn wir das reale Ich in seiner Totalität als Objekt denken. Dann erhalten wir die bloße Form des erkennenden Ich ohne jeden individuellen Inhalt und damit ein unwirkliches Subjekt, denn alle realen Subjekte sind Individuen. Wir durften aber den Begriff dieses Subjekts als den eines theoretischen und trotzdem lediglich vorstellenden Bewußtseins offenbar nur unter der Voraussetzung bilden, daß auch das Individuum als erkennendes Subjekt ein teilnahmloser, wertindifferenter, vorstellender Zuschauer ist, denn so sehr mit Rücksicht auf die Individualität und Besonderheit sich das Bewußtsein überhaupt vom individuellen Ich unterscheidet, so muß sein Begriff, falls er für die Erkenntnistheorie eine Bedeutung behalten sollte, immer an dem Begriff des erkennenden Ich orientiert sein. Da wir nun die Voraussetzung, nach der das Subjekt beim Erkennen lediglich vorstellt, als unhaltbar erweisen und zeigen konnten, daß das theoretische Ich dem ihm innewohnenden logischen Sinn nach ein urteilendes Subjekt ist, so darf dies auch für den Begriff des Bewußtseins überhaupt, falls darunter weiter ein theoretisches Subjekt verstanden werden soll, nicht ohne Folgen bleiben. Kann es, nachdem wir alles Individuelle in Gedanken daraus entfernt und zum Objekt gerechnet haben, als erkenntnistheoretisches Subjekt jemals aufhören, urteilendes Subjekt zu sein, oder ist es nicht vielmehr gerade als theoretisches Subjektkorrelat aller immanenten realen Objekte notwendig als bejahendes Subjekt zu denken? So müssen wir unser Problem formulieren, und doch scheint es andererseits von vorneherein sinnlos, so auch nur zu fragen, denn wie soll ein unwirkliches Subjekt jemals urteilen? Urteilen ist doch ein psychischer Vorgang. Es darf also, wird man meinen, das erkenntnistheoretische Subjekt oder die Form der Bewußtheit auf keinen Fall als ein urteilendes Subjekt gedacht werden. Und doch können wir uns bei dieser zunächst scheinbar selbstverständlichen Ansicht auf die Dauer nicht beruhigen, denn falls das Bewußtsein überhaupt kein urteilendes Subjekt ist, dann ist es auch kein theoretisches Subjekt, und dann kann es nicht mehr als die Grenze jener Reihe von Subjekten gelten, die als Begriff eines Subjekts übrig bleibt, sobald alles als Objekt Erkennbare als erkanntes Objekt gedacht wird. Das Subjekt, für das alles als Objekt Er-

kennbare zum erkannten Objekt geworden ist, muß unter allen Umständen ein erkennendes sein, denn wie sollte es sonst erkannten Objekten als Subjektkorrelat gegenübergestellt werden?

Kurz, wir scheinen mit dem überindividuellen Subjekt, nachdem wir den Begriff des Erkennens näher bestimmt haben, in unauflösbare Widersprüche zu geraten. Es muß einerseits, damit das Ich als Subjekt des Erkennens verständlich wird, der Begriff einer theoretischen Subjektform gebildet werden, die als bloße Form nichts Wirkliches mehr ist, und es kann andererseits dieser Begriff nicht gebildet werden, weil zum Begriff des theoretischen Subjekts das Urteilen gehört, und es so aussieht, als lasse sich ein unwirkliches urteilendes Subjekt niemals denken. Da wir aber den Begriff des realen erkennenden Ich als den eines urteilenden Subjekts nicht wieder aufgeben dürfen, so scheint es notwendig, daß wir den Begriff des theoretischen Bewußtseins überhaupt oder der theoretischen Subjektform als den Unbegriff eines irrealen urteilenden Subjekts aus der Transzendentalphilosophie entfernen, d. h. nur jenes theoretisch gleichgültige „Bewußtsein überhaupt" übrig behalten, das, wie wir schon sagten, unter dieser Voraussetzung nichts anderes mehr ist als ein gemeinsamer Name für die Immanenz aller Objekte. Damit aber würden wir nicht allein die Transzendenz des Sollens auf die Unabhängigkeit vom individuellen Ich einschränken, sondern zugleich, was noch bedenklicher ist, auch endgültig darauf verzichten müssen, zu einer theoretischen Subjektform zu kommen, die nie als Objekt gedacht werden kann. Eine Lösung des Erkenntnisproblems wäre also durch unseren Gedankengang nicht nur bisher nicht erreicht, sondern sie schiene unter den von uns entwickelten Voraussetzungen unerreichbar. Es bliebe dabei: vom Standpunkt des Bewußtseins überhaupt verschwindet notwendig sowohl das erkennende Subjekt als auch der transzendente Gegenstand.

Der Grund, der es schwer macht, in diesen Fragen zur letzten Klarheit zu kommen, liegt zum Teil wieder in der Sprache, die uns beim Reden über das Subjekt zur Verfügung steht. Das hat uns schon bei dem Terminus „Vorstellung" beschäftigt, und wir müssen noch einmal darauf zurückkommen. Das Subjekt, das bei der Zerlegung des Ich in Subjekt und Objekt stets Subjekt bleibt, ist nach der sprachlichen Formulierung immer ein Ich, denn ich bin es, der sich als Objekt betrachtet. Fragen wir nun aber, um das Verhältnis

des Bewußtseins überhaupt zum urteilenden Ich zu bestimmen, was bleibe ich, indem ich mich ganz als Objekt beurteile, so klingt schon die Frage sonderbar, weil in ihr das Wort Ich in zwei verschiedenen Bedeutungen, als urteilendes Subjekt und als beurteiltes Objekt gebraucht wird. Falls wir dagegen, um dies zu vermeiden, für das Subjekt im Ich nicht das Wort Ich benutzen, und, da das Subjekt kein Individuum mehr sein soll, lieber sagen: was bleibt vom urteilenden Subjekt übrig, wenn das individuelle urteilende Ich beurteiltes Objekt geworden ist, so erscheint in dieser Formulierung das urteilende Subjekt als eine von mir verschiedene und infolgedessen rätselhafte Wesenheit, während es doch das Unmittelbarste, Vertrauteste und Nächste ist, was wir als theoretische Menschen kennen. Wir sehen, es ist bei der Behandlung des urteilenden Bewußtseins für die Fragestellung noch schwerer einen passenden Ausdruck zu finden als bei der Behandlung des vorstellenden Bewußtseins überhaupt. Wir scheuen uns einen Terminus wie „reines Ich" zu verwenden, weil er zu sehr historisch belastet ist [1]. Jede Verwechslung der Subjektform mit einer metaphysischen Realität würde unsern Gedankengang verwirren. Deshalb dürfen wir die Wege Fichtes, bei dem sich unter dem Ich, wenn auch nicht immer, so doch oft eine transzendente Wirklichkeit verbirgt, nicht gehen, so wenig wir verkennen, daß manche Seite des Problems, das uns jetzt beschäftigt, von Fichte hell beleuchtet worden ist. Wir versuchen daher, um ohne historische Beziehungen zur Klarheit zu kommen, den Gedanken, der die Notwendigkeit der Annahme eines überindividuellen urteilenden Bewußtseins überhaupt dartun soll, in zwei verschiedenen Formulierungen zu geben, die vielleicht beide wegen der sprachlichen Schwierigkeiten im Ausdrucke nicht ganz adäquat sind, aus denen man jedoch trotzdem das Gemeinte am besten entnehmen wird, wenn man sie miteinander vergleicht und ihren gemeinsamen Sinn zu verstehen sucht. Die eine von ihnen hebt die Unmittelbarkeit

[1] Als dies geschrieben wurde, war das Verständnis für Fichtes Bedeutung noch viel geringer als heute. Man konnte Gedanken dadurch allein in Mißkredit bringen, daß man sie an die Fichtes anknüpfte. Doch haben wir auch sachliche Gründe, eine Berufung auf Fichte zu meiden, denn es besteht höchstens eine Verwandtschaft zwischen dem hier Ausgeführten und dem, was Fichte gelehrt hat, und als „Fichteanismus" sollte man daher unsere Meinung nicht bezeichnen. Ueber den Begriff des Ich bei Fichte und seinen Wandel vergleiche vor allem die eingehende und überzeugende Darstellung von Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902, S. 95 ff.

und Vertrautheit des urteilenden Subjekts hervor und ist zugleich mehr im Sinne des subjektiven Weges, indem sie den Akt der Erkenntnis voranstellt, während die zweite die Doppeldeutigkeit des Wortes Ich vermeidet und mehr vom Begriff des erkannten Gegenstandes aus den Begriff des dazu notwendig gehörenden urteilenden Subjektkorrelats zu bestimmen sucht. Im Grunde ist jedoch alles eine einfache Konsequenz unserer früheren Ausführungen.

Um daran festzuhalten, daß das unpersönliche Bewußtsein keine Realität, sondern nichts anderes als der Begriff des von keinem theoretischen Standpunkt aus Objektivierbaren ist, können wir sagen: das erkenntnistheoretische Subjekt bezeichnet gewissermaßen den faktisch niemals erreichbaren S t a n d p u n k t , den ich einnehmen würde, wenn es mir gelänge, mich urteilend als Individuum vollständig zum Objekt zu machen. Dann wäre im Subjekt nichts mehr von meinem realen Ich übrig. Trotzdem wollen wir auch von diesem Standpunkt aus, weil uns andere Worte nicht zur Verfügung stehen von „Ich" oder „Wir" sprechen. Denken wir uns also auf den Standpunkt des unpersönlichen Bewußtseins gestellt, und sehen wir von hier aus auch unser urteilendes Ich als ein individuelles Objekt an. Würden „wir" auf diesem Standpunkt jemals aufhören, zu urteilen? Gewiß nicht. Wir meinen ja gerade von ihm aus erst die r i c h t i g e Einsicht in das Wesen des individuellen realen Urteilsaktes und seines Gegenstandes zu gewinnen, und eine solche Einsicht läßt sich nur mit wahren Urteilen zustande bringen. Falls wir aber auch auf diesem Standpunkt urteilen, so bejahen wir dabei ein Sollen, und seine Anerkennung kann dann nicht mehr n u r ein individueller psychischer Vorgang sein, der sich restlos objektivieren ließe. Von welchem Standpunkt aus sollte dies geschehen? Wir denken uns bereits auf den letzten Standpunkt am Ende der Subjekt-Objekt-Reihe gestellt. Auch wenn wir also aus dem Subjekt das individuelle urteilende Ich gänzlich entfernen und zum Objekt rechnen, bleibt als Subjekt oder Bewußtsein überhaupt immer noch ein urteilendes, das Sollen bejahendes Subjekt übrig, das nie als beurteiltes Ich-Objekt zu denken ist, sondern stets sowohl als Subjekt wie als urteilend gedacht werden muß. Darüber vermögen wir theoretisch auf keinen Fall hinauszukommen. Es gibt gar keinen „Standpunkt", der noch umfassender wäre als der des urteilenden Bewußtseins überhaupt. Nicht allein das vorstellende, sondern auch das urteilende Ich können

wir nie ganz zum realen Objekt rechnen, ohne dabei immer wieder ein urteilendes Subjekt schon vorauszusetzen, für das es reales Objekt ist, oder das es als reales Objekt beurteilt, und hieraus folgt dann mit Notwendigkeit, daß wir, um unsere Gedanken konsequent zu Ende zu denken, an den verschiedenen Subjektbegriffen, die wir früher aufgestellt haben [1], noch eine neue Korrektur vornehmen müssen. Das vorstellende Bewußtsein überhaupt bleibt zwar nach wie vor ein Begriff, der sich bilden läßt, aber er darf nach der Einsicht in das Wesen des Erkennens nicht mehr als der des erkenntnistheoretischen Subjekts gelten. Er setzt vielmehr selbst als letztes theoretisches Subjekt ein urteilendes Subjekt voraus, von dem er gebildet wird, und daher kann nicht ein vorstellendes, sondern nur ein urteilendes Bewußtsein überhaupt das Endglied in der Reihe der Subjekte sein. Wollen wir im Gebiet der theoretischen Subjekte bleiben, so dürfen wir den Begriff eines urteilenden Subjekts nicht verlassen, und ein atheoretisches Subjekt hat in der Erkenntnistheorie überhaupt keinen Platz. Das urteilende Ich ist ebensowenig restlos objektivierbar, wie das vorstellende Ich es war. In jedem theoretischen Subjekt steckt nicht nur ein Subjekt überhaupt, sondern auch ein urteilendes Subjekt, das wir immer nur als Subjekt, nie als Objekt zu denken haben.

Zu demselben Ergebnis kommen wir ferner durch den folgenden Gedankengang, der sich in einer sprachlich vielleicht weniger bedenklichen Form darstellen läßt, weil wir dabei nicht vom erkennenden Ich, sondern vom erkannten Objekt ausgehen. Wir konnten den Begriff des immanenten Realen nicht bilden ohne den dazu gehörigen Begriff des Bewußtseins, und umgekehrt forderte der Begriff des Subjekts den des realen Bewußtseinsinhaltes. Auch das Bewußtsein überhaupt oder die unwirkliche Form des Subjekts schließt daher notwendig als Objektkorrelat einen seienden Bewußtseinsinhalt überhaupt ein, und weil, wie wir wissen, das Wort „Sein" nichts bedeutet, wenn es nicht Bestandteil eines Urteilssinnes ist, oder weil „Seiendes" so viel heißt wie „als seiend Bejahtes", müssen wir auch sagen, daß der seiende Bewußtseinsinhalt überhaupt dem als seiend beurteilten oder bejahten Bewußtseinsinhalt überhaupt gleichzusetzen ist. Daraus aber ergibt sich, daß der Inbegriff der immanenten realen Objekte nur gedacht werden kann als der von einem urteilenden

[1] Vgl. oben S. 18 und 49 f.

Bewußtsein überhaupt als seiend bejahte Bewußtseinsinhalt, oder daß wir den Begriff des Urteilssinnes zu den logischen Voraussetzungen des immanent Seienden überhaupt zu rechnen haben. Gerade weil das erkenntnistheoretische Bewußtsein nichts anderes ist als die in jedem individuellen erkennenden Subjekt steckende identische Subjektform, oder weil es nur das allen immanenten Objekten notwendig zukommende gemeinsame und begrifflich von ihnen abgelöste Subjektkorrelat darstellt, ist unter dem immanent Seienden das als seiend Bejahte zu verstehen und dementsprechend der Sinn der Bejahung auch in den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts oder des theoretischen Bewußtseins überhaupt aufzunehmen, obwohl von ihm alle empirischen und individuellen Bestimmungen, die nur realen Subjekten zukommen, fern bleiben müssen. Kurz, die Betrachtung des immanenten realen Objekts, das unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten seiner allgemeinen Form nach stets Objekt für ein Subjekt ist, von dem es als real erkannt gedacht wird, zeigt ebenso wie die Untersuchung des theoretischen Subjekts selbst: die theoretische Subjektform kann nur die Form eines den Inhalt als real seiend bejahenden Subjekts sein.

Dies ist demnach von zwei Seiten her das übereinstimmende Ergebnis: kein theoretisches Subjekt, auch das erkenntnistheoretische als Subjektform nicht, ist so zu denken, daß es einen Inhalt bloß vorstellt. Der Inhalt, den es hat, existiert, und er existiert als Bewußtseinsinhalt lediglich insofern, als das Bewußtsein überhaupt ihn als seiend anerkennt. Damit aber ist nicht nur die Frage, wie wir den Begriff des theoretischen Bewußtseins überhaupt oder den der erkenntnistheoretischen Subjektform zu bilden haben, definitiv entschieden, sondern zugleich ein Begriff der theoretischen „Welt“ gewonnen, der ihre verschiedenen Gebiete einheitlich umfaßt. Das Bewußtsein überhaupt, das zu jedem wirklichen Objekt gehört, darf nicht bloß der gemeinsame Name für alle immanent seienden Objekte und für alles bewußte Sollen sein, sondern als urteilendes Subjekt, das die Objekte als seiend bejaht und damit das Sollen anerkennt, verbindet es die beiden getrennten Reiche, aus denen für uns die Welt besteht, die Wirklichkeit der immanenten Objekte und die Unwirklichkeit der transzendenten Werte, zu einem geschlossenen Ganzen. Es verbindet sie, denn wirkliche Gegenstände gibt es nur, insofern

wir sie als wirklich bejaht denken von einem urteilenden Bewußtsein überhaupt, das ihrem Inhalt die Form der Wirklichkeit sollensnotwendig zuerkennt.

Aber damit wird man trotzdem die Schwierigkeiten, die in der theoretischen Subjektform stecken, noch nicht als beseitigt ansehen. Müssen wir auch das Bewußtsein überhaupt als urteilendes Bewußtsein fassen, so darf es darum nicht aufhören, lediglich die Form des theoretischen Subjekts zu bedeuten, und daß der sich hieraus ergebende Begriff einer „Bejahung", der nicht der eines realen psychischen Aktes sein kann, etwas Paradoxes behält, liegt auf der Hand. Mag also der Begriff, zu dem wir gekommen sind, notwendig sein, so scheint er trotzdem ein Unbegriff zu bleiben. Doch, auch hier dürfte sich verstehen lassen, daß die Paradoxie wieder hauptsächlich durch die sprachliche Formulierung entsteht. Wir sind aus den wiederholt angegebenen Gründen gezwungen, psychologische Termini für erkenntnistheoretische Begriffe zu verwenden, ja wir können manche erkenntnistheoretischen Begriffe nur durch einen Hinweis auf wirkliche psychische Akte verständlich machen, die wir dann mit Rücksicht auf den ihnen innewohnenden logischen Sinn deuten. Darum müssen wir immer daran festhalten, daß wir es allein mit dem logischen Sinn, nicht mit dem psychischen Sein zu tun haben, wo wir im Anschluß an die Leistung eines psychischen Aktes seinen erkenntnistheoretischen Begriff bilden. Das gilt selbstverständlich bei der Form der Bejahung, die zum erkenntnistheoretischen Subjekt gehört, oder beim urteilenden Bewußtsein überhaupt in besonders hohem Maße. Von der empirischen Wirklichkeit des Urteilens ist der theoretische Sinn der Bejahung zu trennen, und ausschließlich der Sinn, nicht das psychische Sein findet im Begriff der theoretischen Subjektform seinen Platz. Der Gedanke, ein Wirkliches zur logischen Voraussetzung des immanenten Seins überhaupt zu machen, ist als absurd von vorneherein abzulehnen. Ein reales urteilendes Bewußtsein überhaupt wäre in der Tat ein Unbegriff. Darauf allein kommt es an, daß wir das logische Verhältnis des theoretischen Subjekts zum seienden Objekt verstehen. Wie bei der ersten Erörterung des Bewußtseins überhaupt, so bilden wir also auch jetzt den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts lediglich als den der allgemeinen, d. h. überall identischen unwirklichen Form des erkennenden Ich, und allein der Unterschied

besteht, daß wir früher zunächst an das psychische Sein des Ich anknüpften, um in ihm Subjekt-Form und objektivierbaren Subjekt-Inhalt zu scheiden, während wir jetzt von vorneherein den begrifflich losgelösten immanenten Sinn des urteilenden Subjekt-Aktes im Auge haben, um auch darin noch die identische Form als Bejahungssinn überhaupt von jedem wechselnden Inhalt abzutrennen. Ein anderes Verfahren ist einerseits ausgeschlossen, falls wir die Scheidung der erkenntnistheoretischen Form von dem Inhalt der Erkenntnis durchführen wollen, und diese Scheidung ist andererseits notwendig, damit wir die erkenntnistheoretischen Probleme überall als Formprobleme verstehen. Sobald man das eingesehen hat, braucht man sich auch an der sprachlichen Paradoxie nicht mehr zu stoßen. Gemeint ist allein dies: der unwirkliche S i n n des urteilenden Subjektaktes gehört zum urteilenden Bewußtsein überhaupt, und nur seine F o r m ist logische Voraussetzung des wirklichen Bewußtseinsinhaltes oder notwendiges erkenntnistheoretisches Subjektkorrelat der immanenten realen Objekte.

Eine besondere Schwierigkeit des Verständnisses liegt hier freilich insofern vor, als es der i m m a n e n t e Sinn der Bejahung ist, innerhalb dessen die Sinnform dem Inhalt gegenübergestellt und damit nicht nur vom Inhalt des Sinnes, sondern zugleich auch von jedem psychischen Sein abgelöst werden soll. Man könnte nämlich glauben, es gehe nicht an, noch von einem „immanenten Sinn" zu reden, nachdem man ihn von dem Sein, dem er innewohnt, getrennt hat. Doch ist auch dieser Widerspruch nur scheinbar. „Immanent" wurde der Sinn allein deshalb genannt, weil er der Sinn des Urteils a k t e s ist im Unterschied vom transzendenten Sinn oder objektiven Urteils g e h a l t, der gerade nicht als Sinn des Aktes, sondern als der vom Akt gemeinte oder verstandene Sinn begriffen werden muß. Es bleibt aber im übrigen auch der immanente Sinn für sich genommen lediglich S i n n, d. h. etwas prinzipiell anderes als der reale Urteilsakt, und es besteht keine Unmöglichkeit, in dem gesamten immanenten Sinn des ganzen Urteilsaktes den Sinn der Subjektform für sich zu denken. Es wird damit der Begriff einer Form des immanenten Jasinnes gebildet, der als Sinn von vorneherein unwirklich war, und es liegt wieder nur die bereits erörterte sprachliche Schwierigkeit vor, daß wir, um die irrealen Sinngebilde der psychischen Realitäten auch in ihren Verschiedenheiten zu charakterisieren, dieselben Aus-

drücke verwenden müssen, die wir für die verschiedenen realen psychischen Vorgänge haben, und die in diesem Falle die Worte „vorstellen" und „urteilen" oder „bejahen" sind [1]. Läßt man jedoch den Begriff einer unwirklichen Form des vorstellenden Subjekts oder des „Bewußtseins überhaupt" gelten, den schon Kant gebildet hat, und ohne den, wie wir gezeigt haben, keine immanente Philosophie oder kein Vorstellungsidealismus auskommt, so darf man auch nichts gegen den Begriff einer unwirklichen Form des urteilenden Subjekts oder des bejahenden Bewußtseins überhaupt einwenden, der den Vorstellungsidealismus erst zum transzendentalen Idealismus ergänzt. Beide Begriffe sind erkenntnistheoretisch gleich berechtigt, ja gleich notwendig, sobald es zu zeigen gilt, wie jedes immanente Objekt nicht allein seinem Inhalt nach auf ein vorstellendes Bewußtsein überhaupt, sondern als immanent seiendes Objekt seiner Form nach außerdem auf ein urteilendes Bewußtsein als sein Subjektkorrelat bezogen werden muß, d. h. auf ein Bewußtsein, dessen immanenter theoretischer Sinn als identische Sinnform jedes Subjektsaktes zu denken ist, der bejahend einem Inhalt die Form „Sein" beilegt und damit ein Sollen anerkennt. Auf diese Weise kommen wir über den Begriff des überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekts ebenso zur Klarheit wie über den Begriff des individuellen theoretischen Ich.

Deshalb bleibt jetzt nur noch die Frage: wie steht es nach der notwendigen Uebertragung der am realen erkennenden Subjekt gefundenen Ergebnisse auf das irreale erkenntnistheoretische Bewußtsein mit der Transzendenz des Sollens? Weist die Geltung des Wertes auch über das urteilende Bewußtsein überhaupt hinaus, so daß er unabhängig von ihm gilt und insofern als transzendent im eigentlichen, erkenntnistheoretischen Sinn zu bezeichnen ist? Man wird vielleicht zugeben, daß der Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt als Form des theoretischen Subjekts richtig gebildet ist und nicht entbehrt werden kann, wo es gilt, den Begriff des erkennenden Subjekts so zu bestimmen, daß es mit Recht diesen Namen führt, aber trotzdem kann man noch immer behaupten, daß dieses Subjekt als bloße Form stets eine Abstraktion darstelle,

---

[1] Vgl. oben S. 115 f. Dort wurde bereits auf das jetzt erörterte Problem hingewiesen, als es galt, die erkenntnistheoretische Bedeutung des Terminus „Vorstellung" und seine Unentbehrlichkeit klar zu machen.

von der man nicht sagen dürfe, daß sie sich bejahend nach einem von ihr unabhängigen und für sie gültigen Sollen richte und somit ein auch mit Rücksicht auf sie Transzendentes als Gegenstand voraussetze. Jedes Urteil, in dem die Bejahung eines von ihm unabhängigen Sollens vorliegt, müsse sich doch auf einen besonderen Inhalt beziehen, zu dem die Form gehört, die ihm durch die Bejahung zuerkannt wird, und dadurch werde dann das urteilende Subjekt sofort wieder zu einem besonderen und individuellen Ich. Es gelte also im Grunde genommen alles über die Transzendenz des Sollens Gesagte nach wie vor nur mit Rücksicht auf ein reales Subjekt, für welches das Sollen notwendig ist, oder der Begriff einer vom urteilenden Bewußtsein überhaupt unabhängigen und auch insofern „transzendenten" Geltung dürfe noch immer nicht gebildet werden.

Dagegen ist jedoch folgendes zu erwidern. Daß der Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt der einer bloßen Subjektform und insofern lediglich eine „Abstraktion" ist, bestreiten wir selbstverständlich nicht. Im Gegenteil, wir haben mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das urteilende Bewußtsein überhaupt keine Realität sein darf und für sich betrachtet „leer" bleibt. Richtig gebildet ist aber der Begriff dieses Subjekts trotzdem nur dann, wenn es gedacht wird nicht allein als ein urteilendes Bewußtsein überhaupt, sondern zugleich so, daß es seinem Sinne nach ein von ihm unabhängiges Sollen als Gegenstand anerkennt. Der entscheidende Punkt liegt wieder darin, daß wir niemals den Begriff eines Bewußtseins ohne einen dazu gehörigen Inhalt oder den Begriff eines Subjekts ohne das ihm entsprechende Objekt bilden können, und daß daher auch das Bewußtsein überhaupt oder das erkenntnistheoretische Subjekt einem „Bewußtseinsinhalt überhaupt" als dem ihm immanenten Objekt gegenübergestellt werden muß. Dieser Bewußtseinsinhalt überhaupt ist dann aber, worin er sonst bestehen mag, so zu denken, daß er unter den Begriff des S e i e n d e n fällt. Selbstverständlich bleibt er als „seiender Bewußtseinsinhalt überhaupt" ebenso wie sein Subjektkorrelat eine bloße „Abstraktion". Aber das macht in diesem Zusammenhang keinen Unterschied. Damit, daß wir ihn notwendig unter dem Begriff des Seienden denken, ist zugleich die Frage nach der Transzendenz des Sollens entschieden. Denn der Begriff des Seienden fällt zusammen mit dem Begriff des als seiend Beurteilten, und hieraus ergibt sich alles Weitere. Das Bewußtsein überhaupt

hat einerseits nur unter der Voraussetzung einen seienden Inhalt, daß es ihn als seiend anerkennt, und es muß andererseits der Sinn des Urteils, wodurch diese Anerkennung vollzogen gedacht wird, als Sinn eines wahren Urteils gelten. Aus dem Sinn eines wahren oder „objektiven" Seinsurteils aber ist der Begriff eines transzendenten Sollens als der seines Gegenstandes unter keinen Umständen zu entfernen.

Das dürfen wir dann, ohne Mißverständnisse befürchten zu müssen, auch so ausdrücken: der Bewußtseinsinhalt überhaupt oder die Welt der immanenten Objekte existiert nur insofern, als das vom urteilenden Bewußtsein überhaupt vollzogen gedachte Existentialurteil, welches die immanente Realität bejaht, ein von ihm unabhängiges Sollen anerkennt. Oder, falls dies zu „metaphysisch" klingen sollte, können wir in anderer Formulierung unser Ergebnis sowohl vom Objekt als vom Subjekt ausgehend in der Weise darstellen, daß wir sagen: die letzte Abstraktion, zu der wir gelangen, ist nicht nur nicht, wie man allgemein annimmt, der Begriff des Seins, denn das hieße das Sein als transzendent setzen; es ist auch nicht nur der Begriff eines vorstellenden Bewußtseins mit seinem Inhalt, denn von diesem Inhalt könnte nicht behauptet werden, daß er wirklich ist, sondern es ist der Begriff eines urteilenden Bewußtseins, welches das Seiende auf Grund des transzendenten Sollens bejaht. Vom Begriff jedes urteilenden, irgend einen Inhalt als seiend bejahenden Subjekts also ist der Begriff eines transzendenten Sollens als des Gegenstandes dieser Bejahung unabtrennbar, und deswegen bleibt der Begriff einer auch mit Rücksicht auf das urteilende Bewußtsein überhaupt transzendenten Geltung des Sollens unvermeidlich.

Damit sind die Begriffe des erkennenden Subjekts und des transzendenten Sollens nach der eigentlichen, erkenntnistheoretischen Bedeutung dieser Wörter in den letzten Fundamenten der Transzendentalphilosophie verankert, oder um noch einen andern Ausdruck zu gebrauchen: die Spitze der Begriffspyramide, der die Welt des Seienden von der Erkenntnistheorie untergeordnet werden muß, darf nicht als der Begriff des Seins im Sinne einer unbestimmten Vorstellung von etwas Seiendem überhaupt gedacht werden, sondern sie besteht aus dem Sinn des bejahenden und wahren, d. h. transzendent gültigen Urteils: etwas existiert. Dies Urteil hat keinen besonderen Inhalt, der das urteilende Subjekt zu einem individuellen

machen könnte, aber es bleibt seinem Sinne nach trotzdem ein bejahendes und wahres Urteil, d. h. es erkennt ein Sollen an, das einerseits anerkannt sein muß, damit überhaupt „etwas existiert", und das andererseits vom Bewußtsein überhaupt unabhängig, also in der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Wortes transzendent gelten muß, weil es sonst nicht wahr wäre, daß „etwas existiert". Dies Sollen und der Sinn seiner Anerkennung, der in jedem besondern Seinsurteil als formales identisches Moment steckt, erweist sich so als die logische Bedingung der Existenz des Bewußtseinsinhaltes überhaupt, oder mit andern Worten: es ist die logische Voraussetzung der immanenten und damit jeder wirklichen Welt, die wir kennen. Wollte man sagen, das Sollen und der Sinn seiner Anerkennung müsse auch sein und sei daher nur ein Teil des Wirklichen, so beruht dieser Einwand auf dem Gebrauch des Wortes „Sein" zur Bezeichnung für alles als real seiend Beurteilte oder zu Beurteilende, wobei es dann allerdings so viel heißt wie die Realität. In dem Satz: das Sollen und der Sinn seiner Anerkennung „ist" logische Voraussetzung des Seienden, dient das Wort „sein" jedoch nur als „Kopula" zur Bestimmung eines Begriffs durch die Prädikate „Sollen" und „Sinn", will also seinen Inhalt gerade nicht als einen real seienden charakterisieren. Abgesehen von dieser indifferenten Bedeutung des Wortes „sein", die wir hier nicht weiter zum Problem zu machen haben, verstehen wir unter dem Seienden stets das als seiend Beurteilte, und wer „Sein" oder „Wirklichkeit" immer als Urteilsprädikat auffaßt, kann nicht nur nicht mehr von einem transzendenten realen Sein reden, sondern er wird, wenn er einsieht, daß etwas als seiend nur zu denken ist, wo geurteilt, also ein Sollen anerkannt wird, vor der Behauptung nicht zurückscheuen dürfen, daß das transzendente Sollen und der Sinn seiner Anerkennung zu den logischen Voraussetzungen des wirklichen Seins gehört oder begrifflich früher ist als die immanente Realität.

Jedenfalls, wir kommen auch bei dem Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt, das einen seienden Bewußtseinsinhalt hat, als bei der letzten und „leersten" Abstraktion, die wir zu bilden vermögen, um den Begriff des Seienden zu bestimmen, nicht davon los, ein transzendentes Sollen anzunehmen, das bejaht gedacht sein muß, damit der Bewußtseinsinhalt existiert. Indem

wir so den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts mit Rücksicht auf unsere Ausführungen über das reale Erkennen endgültig als den eines „urteilenden Bewußtseins überhaupt“ bestimmen, halten wir das erkennende Subjekt unter allen Umständen als Subjekt und zugleich den Gegenstand als transzendent in der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Wörter aufrecht. Unter diesen beiden Voraussetzungen, und nur unter ihnen, wird dann das wirkliche Erkennen verständlich. Wir haben eine Lösung des transzendentalphilosophischen Grundproblems erreicht, die nicht einseitig die Erkenntnis des Gegenstandes oder ebenso einseitig den Gegenstand der Erkenntnis berücksichtigt, sondern die beiden Seiten des Erkennens, der subjektiven wie der objektiven, gleich gerecht wird: der Gegenstand bleibt das Sollen als die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die transzendent gilt, und sein notwendiges Subjektkorrelat ist der Sinn eines urteilenden Bewußtseins überhaupt, welches das transzendent Geltende bejahend sich zu eigen macht. Erst diese Begriffe sind umfassend genug, um die ganze theoretische Welt einheitlich zu umspannen, die vom Standpunkt des empirischen oder „naiven“ Realismus als ein Inbegriff für sich bestehender wirklicher Gegenstände angesehen wird, und auch so lange angesehen werden darf, als man das Problem ihrer Erkenntnis nicht stellen will.

XI.

Das fraglose Ja.

Aber auch hiermit ist das, was wir über die Begründung der Objektivität in bezug auf das überindividuelle erkenntnistheoretische Subjekt und den ihm entsprechenden transzendenten Gegenstand zu sagen haben, nicht ganz abgeschlossen. Der Begriff des Transzendenten steht als Begriff des vom theoretischen Subjekt Unabhängigen zugleich in notwendiger Beziehung zum Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt, und dieses bedarf mit Rücksicht auf sein Verhältnis zum Sollen noch einer letzten Erörterung. Wir bildeten seinen Begriff im Anschluß an den des individuellen urteilenden Ich, dadurch daß wir es als dessen Subjektform bestimmten, und das treibt uns von neuem weiter. Sind wir nicht, indem wir das unentbehrliche formale Subjektkorrelat aller wirklichen Objekte ein bejahendes Bewußtsein genannt haben, das einem Inhalt die ihm mit Sollensnotwendigkeit zugehörende Wirklichkeitsform

beilegt, also seinem Sinne nach wahr urteilt, dem individuellen Ich in einer Hinsicht noch immer zu nahe geblieben? Früher hoben wir als charakteristisch für das Wesen des Urteilens hervor, daß es ein alternatives Verhalten darstellt im Unterschied vom Vorstellen, dem dieser Charakter des Entweder-Oder fehlt. Die Bejahung ist also nur die eine Seite eines Gegensatzpaares, das aus Bejahung und Verneinung besteht, und außerdem gibt es neben den wahren auch unwahre Urteile, die wiederum entweder Bejahungen oder Verneinungen sein können. Dementsprechend sagten wir: im wahren Urteil wird entweder ein Wert bejaht oder ein Unwert verneint, und im unwahren Urteil muß entweder ein Unwert anerkannt oder ein Wert verworfen werden [1]. Nachdem dies festgestellt war, beschränkten wir uns jedoch auf je eine Seite der beiden Begriffspaare, weil dadurch unsere Untersuchung sich vereinfachen ließ, und wir durften es, ohne damit die Allgemeinheit unseres Ergebnisses zu beeinträchtigen. Wo etwas bejaht wird, was kein Sollen von transzendenter Geltung ist, und wo verneint wird, obwohl ein Sollen transzendent gilt, gibt es keine gegenständliche Erkenntnis, sondern immer Irrtum. So wird die Ungültigkeit der unwahren Urteile aus unsern Prinzipien ebenso verständlich wie die Gültigkeit der wahren. Und auch die wahre Verneinung fällt nicht aus dem Rahmen unserer Begriffe heraus, wenigstens soweit es sich um negative Urteile handelt, die etwas als unwirklich erkennen, wie z. B. daß der Sinn nicht real ist. Ihren Gegenstand werden wir in jenem „Zusammen" von Form und Inhalt finden, bei dem ein Inhalt die Form der Wirklichkeit nicht haben soll, weil die transzendente Urteilsnotwendigkeit fehlt, die beide als zusammengehörig miteinander verknüpft, und dieses „Fehlen" bedeutet, da es sich um Wertbegriffe handelt, nicht das bloße Nichts, sondern ein negatives Etwas [2]. Das gegenständliche Moment, wonach die Verneinung sich zu richten hat, besteht also in dem negativen Sollen als dem Verbot, einen Inhalt als wirklich zu bejahen, und indem das Urteil verneint, nimmt es zu diesem Verbot so Stellung, daß es dadurch wahr oder gegenständlich wird. Auf diese Weise läßt sich auch die Objektivität der Verneinung aus unserm Erkenntnisbegriff verstehen: ist der Sinn der gegenständlichen Bejahung der, daß sie einen positiven Wert an-

[1] Vgl. oben S. 192.

[2] Vgl. oben S. 265 ff.

erkennt, so kann der Sinn der gegenständlichen Verneinung nur der sein, daß sie einen negativen Wert verwirft. Unsere Erörterung war also, trotz ihrer Beschränkung auf die wahre Bejahung, für die realen Urteilsakte der Individuen und ihren Gegenstand so geführt, daß sie sich auf wahre Verneinungen ebenso wie auf unwahre Bejahungen und unwahre Verneinungen leicht anwenden läßt.

Jetzt aber, wo wir es nicht mit dem individuellen, sondern mit dem überindividuellen, erkenntnistheoretischen Subjekt zu tun haben, erhebt sich die Frage: kann auch dieses als die Form eines bejahenden oder verneinenden, eventuell sogar als die Form eines wahr oder unwahr urteilenden Bewußtseins betrachtet werden? Darin stecken Probleme, die nicht abzuweisen sind, da Bejahung und Wahrheit bisher immer als Glieder von Alternativen auftraten. Freilich, ein unwahr urteilendes „Bewußtsein überhaupt" scheint manchem vielleicht von vorneherein als Unbegriff, denn der Irrtum, wird man sagen, ist ausschließlich bei den Individuen. Aber wie steht es, falls das richtig sein sollte, mit der wahren Verneinung? Ist sie, wie viele glauben, mit dem Irrtum so verknüpft, daß es sie ohne Unwahrheit überhaupt nicht geben würde, und daß sie daher, trotzdem sie wahr ist, vom überindividuellen urteilenden Bewußtsein ebenfalls ganz ferngehalten werden muß? Die Antwort hierauf erscheint eventuell schon weniger selbstverständlich. Doch sogar, falls man geneigt sein sollte, jeden Gedanken an ein verneinendes wie an ein unwahr urteilendes Bewußtsein überhaupt abzulehnen und dementsprechend die überindividuelle Sphäre zugleich als eine gegensatzlose zu betrachten, bleibt trotzdem noch immer eine Schwierigkeit, die das Verhältnis des individuellen urteilenden Ich zum erkenntnistheoretischen Subjekt betrifft. Das Urteilen haben wir, um seinen nicht-vorstellungsmäßigen Charakter hervortreten zu lassen, als Antworten bestimmt, und das führt nun auf den Gedanken, es sei auch der Begriff der Bejahung, wenigstens in der bisher betrachteten Bedeutung, auf das Bewußtsein überhaupt unanwendbar. Jede Antwort nämlich setzt begrifflich eine Frage voraus, und die Frage kann, wie es scheint, nur von einem Subjekt gestellt werden, das die Wahrheit nicht kennt, sondern sucht. Hat es aber einen Sinn, das urteilende Bewußtsein überhaupt als Wahrheit suchendes Subjekt zu denken? Schließt nicht dieser Begriff zugleich den eines zweifelnden, ja eventuell irrenden Ich ein, und kommen wir daher

nicht auch mit der Bejahung als Antwort in die Sphäre, in der nur für die realen erkennenden Subjekte Platz ist?

Indem wir diese Frage stellen, stoßen wir auf eine neue Seite des erkenntnistheoretischen Grundproblems, die wir bisher bei der Beschränkung auf die wahre Bejahung in den Hintergrund schieben konnten, aber nicht dauernd vernachlässigen dürfen. Ihre Bedeutung wird klar, sobald wir daran denken, daß, falls das „urteilende Bewußtsein überhaupt" zwar notwendig als bejahendes, nie dagegen als antwortendes Subjekt zu denken wäre, seine Bejahung nicht nur vom psychischen S e i n getrennt werden müßte, sondern auch einen andern logischen S i n n erhielte als die Bejahung des individuellen realen Ich, bei dem sie sich stets als Antwort auf eine Frage deuten läßt. Hierzu haben wir also auf jeden Fall noch Stellung zu nehmen, um die Erörterung über den Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt und seinen Gegenstand zum Abschluß zu bringen. In welchem Sinn ist das erkenntnistheoretische Subjekt oder die logische Voraussetzung der immanenten Realität als Bejahung eines Sollens zu verstehen, wenn sie ihren überindividuellen Charakter nicht verlieren soll?

Die Behandlung des Problems ist um so wichtiger, als sich erst im Zusammenhange mit ihm auch die Motive endgültig würdigen lassen, die dazu geführt haben, den G e g e n s t a n d der Erkenntnis vom urteilenden Subjekt so loszulösen, daß das „Zusammen" von Form und Inhalt nicht mehr als ein Zusammen g e h ö r e n für ein Subjekt gedacht werden darf. Die Verbindung dieser Frage mit dem Begriff der Antwort liegt auf der Hand. Man kann, wie wir bereits angedeutet haben [1], meinen, das Sollen komme allein dadurch in den Gegenstand hinein, daß er in seiner Eigenschaft als Gegenstand für ein urteilendes Subjekt zugleich auch als Gegenstand für ein f r a g e n d e s oder zweifelndes Subjekt gedacht werde, welches das „schlichte Ineinander" von Form und Inhalt „antaste" und so durch die T r e n n u n g von Form und Inhalt auch das Sollen als die Zusammen g e h ö r i g k e i t der beiden Elemente erst entstehen lasse. Wäre das richtig, dann dürfte in der Tat von einem derartigen t r e n n e n d e n Sollen bei der Bestimmung des transzendenten Gegenstandes keine Rede sein, denn die Gegenstandsregion muß zwar als das gedacht werden, was dem individuellen Subjekt das

[1] Vgl. oben S. 287.

Antworten auf Fragen ermöglicht, ist aber selbst von allem, was n u r aus dem fragenden oder Wahrheit suchenden Ich stammt, in jedem Fall frei zu halten. Also scheint sie auch nichts einschließen zu dürfen, was ihr lediglich mit Rücksicht auf den Begriff des a n t w o r t e n d e n Subjekts zukommen würde. Aus diesem Grunde ist ebenfalls eine neue, abschließende Erörterung des urteilenden Bewußtseins überhaupt notwendig, die sein Verhältnis zur antwortenden Bejahung klar stellt. Auch die Bestimmung des Gegenstandes ist von dem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts nicht unabhängig zu machen: dem Sinn seiner Bejahung muß das gegenständliche Sollen genau e n t s p r e c h e n.

Doch können wir nicht daran denken, die Probleme, die sich hier ergeben, in ihrem ganzen Umfange aufzunehmen. Besonders eine ausgeführte Theorie der Verneinung und die Entscheidung der Frage nach der „Uebergegensätzlichkeit" des Theoretischen [1] würde weit über den Rahmen dieser Einleitung in die Transzendentalphilosophie hinausführen. Wir müssen uns auf die logischen Voraussetzungen der w a h r e n Wirklichkeitserkenntnis und der immanenten r e a l e n Objekte beschränken. Deshalb ziehen wir die unwahren Urteile, die mehr auf die gegenständliche Seite des Erkennens führen, und die Verneinung wie die Frage, die mehr den subjektiven Akt betreffen, nur soweit in Betracht, als notwendig ist, um zu zeigen, in welchem Sinne wir von dem urteilenden Bewußtsein überhaupt als von einem b e j a h e n d e n Subjekt reden dürfen, ohne damit in die Sphäre der Gegenständlichkeit Elemente hineinzutragen, die ausschließlich der Region der individuellen Subjekte und dem Sinn ihrer realen Urteilsakte angehören. Dies wird genügen, um unser Ergebnis, daß der Gegenstand der Erkenntnis aller wahren und bejahenden Wirklichkeitsurteile seiner Form nach ein transzendentes Sollen, d. h. ein Zusammengehören der Wirklichkeitsform mit einem Inhalt ist und ein bejahendes Bewußtsein überhaupt als formales Subjektkorrelat fordert, auch gegen alle aus der Reflexion auf den alternativen und gegensätzlichen Charakter des Urteilens

[1] Sie gehört zu den interessantesten Problemen, die Lask in seiner Lehre vom Urteil in Angriff genommen und in ebenso eigenartiger wie tief eindringender Weise behandelt hat. Ich glaube, daß eine endgültige Entscheidung hier nur im Zusammenhang mit einem umfassenden System der gesamten, auch die a t h e o r e t i s c h e n Wertgebiete berücksichtigenden Philosophie gegeben werden kann.

stammenden Einwände sicherzustellen. Unwahrheit und Verneinung kommen hier nur soweit in Betracht, als nötig ist, um zu zeigen, daß der Gedanke an sie unser Resultat nicht beeinträchtigen kann.

Wir beginnen diese abschließenden Bemerkungen mit einer Erörterung des unwahren Urteils, das eine Erweiterung der Gegenstandssphäre notwendig zu machen scheint. Man kann zwar, wie gesagt, es für selbstverständlich halten, daß sein Begriff vom erkenntnistheoretischen Subjekt und damit auch von dessen Gegenstand ganz fern gehalten werden muß, und vielleicht ist das in gewisser Hinsicht zutreffend. Doch liegt nicht alles so einfach, wie man wohl zunächst denkt. Das ist am leichtesten einzusehen, wenn man den transzendenten Sinn oder den „objektiven" Urteilsgehalt ins Auge faßt, der abgelöst vom Urteilsakt und seinem immanenten Sinn gilt. Er muß, auch wenn er unwahr ist, ebenso für sich bestehen wie dann, wenn er Wahrheit enthält, denn sonst wäre er nicht „objektiv" unwahr, und er scheint daher auch dieselbe Art von erkenntnistheoretischer Transzendenz wie der wahre Urteilsgehalt einzuschließen. Man kann insofern von seiner „transzendenten Ungültigkeit" sprechen, und da der wahre Urteilsgehalt eines Gegenstandes bedarf, um gültig oder objektiv zu sein, wird auch der unwahre Urteilsgehalt einen „Gegenstand" fordern, auf dem seine Ungültigkeit oder, wenn der Ausdruck gestattet ist, seine negative Objektivität beruht. Nun war aber der Gegenstand für den wahren Urteilsgehalt das transzendente Zusammengehören von Form und Inhalt. Also scheint dementsprechend für den unwahren Urteilsgehalt ein Gegenstand nötig, der aus dem Nicht-Zusammengehören von Form und Inhalt oder dem transzendenten Verbot ihrer Verknüpfung besteht. Damit hätten wir neben dem positiven Gegenstand als dem Sollen einen „negativen Gegenstand" als ein Nicht-Sollen erhalten, und das hat dann Konsequenzen auch für den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts. Dem wahr urteilenden Bewußtsein überhaupt als dem logischen Subjektkorrelat für den positiven Gegenstand muß ein unwahr urteilendes Bewußtsein überhaupt als logisches Subjektkorrelat des negativen Gegenstandes entsprechen, oder der Sinn des wahren Urteils: dies Blatt ist real seiend, fordert nicht weniger transzendentalphilosophische Voraussetzungen wie der Sinn des unwahren Urteils: dies Blatt ist ideal seiend. So kämen wir auch bei der Bestimmung der gegenständlichen Region und ihres formalen

Subjektkorrelats notwendig in die Sphäre der Alternativen und Gegensätze, sobald wir überhaupt nach der objektiven Ungültigkeit der unwahren Urteile fragen, und der Gedanke an ein „unwahr urteilendes Bewußtsein überhaupt" wäre demnach nicht ohne weiteres abzuweisen, wie es zuerst vielleicht schien.

Derartige Gedanken sind es wohl hauptsächlich gewesen, die Lask dazu geführt haben, seinen rein „objektiven" Gegenstandsbegriff für den allein richtigen zu halten, also in *jeder* Beziehung auf das Subjekt eine Störung der Gegenstandsregion zu erblicken, und jedenfalls läßt das Recht der objektiven Logik, die bei der Bestimmung des Gegenstandes vom *urteilenden* Subjekt ganz absieht, sich von hier aus am besten verstehen. Die Region des theoretischen Ich scheint unter allen Umständen die der *Gegensätze*, in diesem Falle die des Wertpaares von wahr und falsch, bleiben zu müssen. Die gegenständliche Urregion dagegen soll ebenso übergegensätzlich wie überindividuell gedacht werden. Deshalb setzt Lask über die von ihm so genannten „richtigen" und „falschen" Gefüge des Urteilssinnes, die wir als transzendenten oder objektiven Sinn bezeichnet haben, zwar *zunächst* noch das Gegensatzpaar von „Wahrheit" und „Wahrheitswidrigkeit" als *deren* Maßstab, und bleibt damit durchaus im Kreise der hier entwickelten Voraussetzungen. Aber diese „primären Objekte der Urteilsentscheidung", die ein Zusammengehören und Nicht-Zusammengehören von Form und Inhalt einschließen, und von denen das positive also mit unserm Gegenstand, soweit wir ihn bisher behandelt haben, zusammenfällt, können *beide*, eben wegen ihrer *Gegensätzlichkeit* des Zusammengehörens und Nicht-Zusammengehörens, nicht in die übergegensätzliche Sphäre der „Gegenstände" im eigentlichen Sinne des Wortes gerechnet werden. Sie sind gewiß an sich bejahungswürdige und an sich verneinungswürdige Gebilde, und insofern heißen sie „Objekte" des Erkennens. Doch sie selbst bedürfen mit Rücksicht auf ihre Bejahungswürdigkeit und Verneinungswürdigkeit noch eines neuen, *letzten* Maßstabes, und die eigentlichen Gegenstände des Erkennens, in denen *dieser* Maßstab zu suchen ist, liegen deshalb eine Stufe weiter zurück. So kommt Lask dazu zu sagen: die Objekte der Urteilsentscheidung müssen von den Gegenständen als bereits dem künstlichen Bereich der Gegensätzlichkeit angehörig durch die Kluft der Nicht-Gegenständlichkeit geschieden

werden. Sie stellen etwas dar, worüber nicht anders als alternativ befunden werden kann, und gehören deshalb der gegensatzlosen Urregion noch nicht an. Sie nehmen vielmehr eine Mittelstellung zwischen den gegensatzentrückten Gegenständen und den Gebilden ein, die wir als transzendenten Urteilssinn oder objektiven Urteilsgehalt bezeichnet haben. Sie sind bereits durch das erkennende Subjekt „angetastet", und letzter Maßstab oder Gegenstand im eigentlichen Sinne des Wortes bleibt aus diesem Grunde allein das „schlichte Ineinander" von Form und Inhalt, das nicht allein sollensfrei, sondern auch übergegensätzlich in sich ruht, und an dem dann sowohl das Zusammengehören als auch das Nicht-Zusammengehören mit Rücksicht auf die Objektivität erst zu messen ist [1]. So scheint unser auf dem subjektiven Wege gewonnener Gegenstandsbegriff noch einmal, und zwar durch den Gedanken an die Unwahrheit der Urteilsregion einerseits, die Uebergegensätzlichkeit der Gegenstandsregion andererseits in Frage gestellt.

Das Berechtigte in dem Bedürfnis, zu einem „Gegenstand" der Erkenntnis zu kommen, der frei von jeder Gegensätzlichkeit der subjektiven Sphäre ist, wird man nicht verkennen, aber das ist doch gerade die letzte Frage für die theoretische Philosophie, ob das Gebiet des Theoretischen, in dem wir ohne die Gegensätze der Form zum Inhalt und des Subjekts zum Objekt nie auskommen, jemals den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit als Wertgegensatz völlig zu entbehren vermag, und ob also ein nicht mehr meta theoretisch gedachter „Gegenstand" noch in jeder Hinsicht übergegensätzlich gedacht werden darf, wie das metalogische Sein der dogmatischen Metaphysik gedacht wurde. Doch können wir dies Problem hier nicht weiter behandeln, und wir brauchen es auch nicht, denn selbst wenn man geneigt sein sollte, die Frage nach der Uebergegensätzlichkeit des Gegenstandes zu bejahen, würde sich sofort die neue Frage erheben, warum dann nicht schon in dem richtig verstandenen Zusammengehören von Form und Inhalt der letzte Maßstab zu finden ist, der sich als so übergegensätzlich darstellt, wie ein theoretischer Maßstab es nur irgend sein kann. Freilich wird man sagen, der Begriff des Sollens als des Zusammengehörens fordere den des Nicht-Sollens als des Nicht-Zusammengehörens, und insofern sei die Sphäre des Zusammenge-

[1] Die Lehre vom Urteil, S. 83 ff.

hörens als solche notwendig mit Gegensätzlichkeit behaftet: sie spalte sich immer in einen positiven und einen negativen Wert. Aber genau d a s s e l b e Argument gilt, falls dies richtig ist, f ü r j e d e n b e l i e b i g e n a n d e r n W e r t b e g r i f f, also auch für die transzendent gültigen Wertformen, in denen nach der Ausdrucksweise der objektiven Logik die erkannten Inhalte „stehen", und mit denen zusammen sie die angeblich l e t z t e n Gegenstände bilden. Falls man einwenden wollte, Formen seien nie als Werte o d e r Unwerte, sondern nur als geltende Werte zu denken, zu denen es keinen Wertgegensatz mehr gebe, so könnte daraus höchstens ein Zweifel gegen ihren W e r t charakter erwachsen, und in der Tat bedarf es, wie wir gesehen haben, der „künstlichen" Auseinanderreißung von Subjekt und Objekt, um die isoliert gedachte Form noch als geltenden Wert zu verstehen. Aber auch abgesehen hiervon läßt aus k e i n e m Begriff eines Gegenstandes, der theoretischer M a ß s t a b und nicht metalogisch ist wie das transzendente Sein, sich die Gegensätzlichkeit fortschaffen, falls zu j e d e m Sollen als Gebot notwendig ein entsprechendes Nicht-Sollen als Verbot gehört, denn Maßstab für das Erkennen bedeutet stets so viel wie N o r m, und Norm ist ihrem Begriff nach immer sollensartig, also unter der angegebenen Voraussetzung auch mit Gegensätzlichkeit behaftet.

Doch gleichviel, ob Sollen oder Wert, Gegensätzlichkeit ist mit dem einen genau so eng verknüpft wie mit dem andern. Es geht nicht an, von übergegensätzlichen W e r t e n zu reden, falls man die Uebergegensätzlichkeit des S o l l e n s bestreitet. Diese Begriffe laufen in ihren verschiedenen Ausgestaltungen einander notwendig parallel. Ein Gebot entsteht dort allein, wo das Subjekt einem positiven Wert gegenübertritt. Ein Verbot gibt es nur, wo ein negativer Wert auf ein Subjekt bezogen wird. Mit demselben Recht oder Unrecht, mit dem man behauptet, daß das Zusammengehören ein Nicht-Zusammengehören fordere, wird man also sagen können, daß zu dem Begriff des Wertes stets der entsprechende Unwert hinzu zu denken sei, und insofern leistet der „objektive" Gegenstandsbegriff, bei dem der Inhalt in der Wertform steht, auch für die Bestimmung eines übergegensätzlichen Gebietes nicht das Geringste mehr, als der Begriff des Zusammengehörens leisten könnte.

Sollte es dagegen in der Tat übergegensätzliche Werte geben, die noch etwas anderes bedeuten als jenen Wert im weiteren Sinn,

von dem wir bereits früher gezeigt haben [1], daß er positiven und negativen Wert gleichmäßig umfaßt, dann ist nicht einzusehen, warum wir nicht auch ein Zusammen g e h ö r e n von Form und Inhalt denken dürfen, das in demselben Sinne übergegensätzlich ist wie die gegensatzlose Wertform, die transzendent geltend den Inhalt umschließt. Ja, die Geltung eines übergegensätzlichen Wertes f o r d e r t geradezu die Geltung eines übergegensätzlichen Sollens, denn j e d e r Wert muß sich so auf ein Subjekt beziehen lassen, daß er für dieses zum Sollen wird. Die Meinung, es stehe die transzendente Wertgeltung der theoretischen Form dem Uebergegensätzlichen auch nur n ä h e r als das Zusammengehören von Form und Inhalt, wird man dann allein vertreten, wenn man das Sollen als das Moment d e f i n i e r t hat, das erst durch eine den Gegenstand antastende Frage, o b Inhalt und Form zusammengehören, entsteht, und gerade diese Bestimmung des Sollens darf nicht die endgültige sein. Es bleibt vielmehr sehr wohl ein u r s p r ü n g l i c h e s Z u s a m m e n g e h ö r e n denkbar, das „unangetastet" von jeder Frage transzendent gültig in sich ruht, ebenso wie die gegensatzlose Wertform, falls wir überhaupt gegensatzlose Werte annehmen wollen, und das sich dann erst durch das Antasten eines fragenden Subjektes in ein antwortendes positives Zusammengehören im engeren Sinne und ein antwortendes Nicht-Zusammengehören spalten würde. Den Gedanken an ein u n a n g e t a s t e t e s S o l l e n und Zusammengehören aber werden wir weiter verfolgen müssen, falls wir zu einem Gegenstand kommen wollen, der trotz der Unberührtheit d u r c h das erkennende Subjekt doch Gegenstand f ü r ein erkennendes Subjekt bleibt, denn wir haben bereits gesehen, weshalb der von j e d e r Beziehung auf ein Subjekt losgelöst gedachte Gegenstand der rein objektiven Logik oder das schlichte Ineinander von Form und Inhalt für das erkennende Subjekt nicht mehr r i c h t u n g g e b e n d sein, ja unentstellt überhaupt nicht erkannt werden kann und daher auch nicht den Namen eines Gegenstandes der E r k e n n t n i s oder streng genommen nicht einmal den Namen eines G e g e n standes verdient [2].

So kommen wir schon bei der Berücksichtigung der unwahren Bejahung zu folgendem Ergebnis. Die Frage, ob es ein unwahr urteilendes Bewußtsein überhaupt und dementsprechend einen nega-

[1] Vgl. oben S. 265 f.
[2] Vgl. oben S. 293 f.

tiven Gegenstand der Erkenntnis gibt, ist nicht durch die Antwort darauf zu entscheiden, ob der Gegenstand der objektiven Logik den Vorzug vor unserm auf dem subjektiven Wege gewonnenen Gegenstandsbegriff verdient. Nur eine nähere Bestimmung des transzendenten *Sollens* und des dazu gehörigen urteilenden *Subjektkorrelats* mit Rücksicht auf die Frage der Gegensätzlichkeit dieser Begriffe könnte uns hier Klarheit bringen. Doch gehen wir wie gesagt auf das Problem, ob theoretische Werte in jeder Hinsicht gegensatzlos zu denken sind, oder ob mit dem Theoretischen als einem Theoretischen nicht vielmehr stets schon eine Wertgegensätzlichkeit ebenso wie die Gegensätzlichkeit von Form und Inhalt und von Subjekt und Objekt notwendig verknüpft ist, nicht weiter ein, sondern beschränken uns darauf, die logischen Voraussetzungen der wahren und bejahenden Urteile über das Wirkliche zu verstehen. Vielleicht ist das vollkommene Ueber*gegensätzliche* zugleich das Vor- oder Ueber*theoretische*, und jedenfalls gilt das negative Sollen oder die Verneinungswürdigkeit ebenso unbedingt wie das positive Sollen oder die Bejahungswürdigkeit. Vielleicht läßt sich trotzdem die Geltung des negativen Sollens auf die Geltung des positiven Sollens irgendwie *zurückführen*. Dann bestünde sie nur insofern, als dem positiven Gelten Transzendenz zugesprochen werden darf, und sie wäre also nicht gleich ursprünglich. Die Annahme eines übergegensätzlichen Zusammengehörens wäre dann genau ebenso berechtigt, wie die Annahme eines übergegensätzlichen Wertes, und das übergegensätzliche Zusammengehören von Form und Inhalt gäbe unter dieser Voraussetzung den *letzten* Maßstab sowohl für die Gültigkeit der wahren Urteile als auch für die Ungültigkeit der unwahren Urteile ab. Wir könnten dann die objektive Ungeltung der Unwahrheiten neben der objektiven Geltung der Wahrheiten bestehen lassen, und wir brauchten trotzdem keinen „negativen Gegenstand" der Erkenntnis anzunehmen, sondern der Gegenstand wäre dann in der Uebergegensätzlichkeit seines Zusammengehörens von Form und Inhalt der letzte *gemeinsame* Maßstab für die gültigen oder wahren wie für die ungültigen oder unwahren Urteile.

Doch da wir uns hier auf die Bestimmung des Gegenstandes der wahren Wirklichkeitsurteile beschränken, so lassen wir auch das Problem unentschieden, ob die Unwahrheit in ihrer ne-

gativen Geltung lediglich ein Produkt des irrenden Individuums ist, also ohne dieses keinerlei Bestand haben würde, oder ob nicht vielmehr umgekehrt der Begriff des irrenden Individuums schon den Begriff der für sich bestehenden Unwahrheit voraussetzt. Wir fragen nur nach dem Charakter des transzendenten Sollens mit Rücksicht auf den Begriff des wahr urteilenden Bewußtseins überhaupt als des notwendigen Subjektkorrelates des immanenten realen Seins, und schon jetzt muß klar sein: diese Begriffe bleiben, so wie wir sie entwickelt haben, auf jeden Fall bestehen, denn sie sind in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung von der Entscheidung darüber, ob es außerdem auch einen negativen Gegenstand und dementsprechend ein unwahr urteilendes Bewußtsein überhaupt gibt, nicht abhängig.

Ebensowenig ist es, um unser Ergebnis aufrecht zu erhalten, nötig, daß wir definitiv zu dem Verhältnis von Bejahung und Verneinung Stellung nehmen, also die letzten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen auch mit Rücksicht auf eine eventuelle Gegensatzlosigkeit des überindividuellen theoretischen Subjekts behandeln. Es genügt, wenn wir Folgendes klar legen. Mit ähnlichen Argumenten wie denen, die zu der Behauptung führen, daß es sowohl einen positiven als auch einen negativen Gegenstand der Erkenntnis gebe, kann man zu beweisen suchen, daß das wahr urteilende Bewußtsein überhaupt nicht nur wahr bejahend, sondern auch wahr verneinend zu denken sei. Ja, es bedarf, um dies Resultat zu erreichen, keiner besonderen Erörterung mehr, falls die Frage nach der Gegensätzlichkeit oder Uebergegensätzlichkeit des Gegenstandes entschieden ist. Gibt es einen negativen Gegenstand der Erkenntnis als transzendent gültiges Verbot, Form und Inhalt zu verknüpfen, so fordert er zugleich ein wahr verneinendes Bewußtsein überhaupt als entsprechendes Subjektkorrelat oder als Form des mit Rücksicht auf ihn wahren subjektiven Urteilssinnes, ebenso wie der positive Gegenstand ein wahr bejahendes Bewußtsein als Subjektkorrelat überhaupt verlangt. Doch, auch wenn man von einem negativen Gegenstand der Erkenntnis absieht, wird man die Form der wahr verneinenden Urteile vielleicht neben die Form der wahr bejahenden Urteile stellen wollen, da sie als deren wertgegensätzliche Ergänzung notwendig sei, und so zu einem verneinenden Bewußtsein überhaupt kommen als der unentbehrlichen überindividuellen Subjektform

für die wahr verneinenden Urteilsakte realer Individuen. Man könnte nämlich sagen: ein Subjekt, das durch Verneinung etwas als wahr erkennt, bleibt nur dann im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes „Subjekt", wenn in ihm die nie objektivierbare, überall identische Subjektform eines verneinenden Bewußtseins überhaupt steckt. Wir hätten dann neben das zeitlos gültige „ewige Ja" als die positive identische Subjektform das ebenso zeitlos gültige „ewige Nein" als die negative identische Subjektform zu stellen, und das eine wäre ebenso unvermeidlich wie das andere, falls wir überhaupt den atheoretischen „Mittelpunkt der Gleichgültigkeit" verlassen wollen. Doch kommt es auch hier wieder, um unsere Begriffe gegen alle Einwände sicher zu stellen, nur darauf an, daß wir zeigen: man kann ein überindividuelles bejahendes Bewußtsein überhaupt, welches seinem Sinn nach ein transzendentes Sollen anerkennt, so denken, daß die Bejahung und dementsprechend das Sollen dabei von allen Bestandteilen frei bleiben, die nur zu einem fragenden und zweifelnden Subjekt gehören und deshalb als Beeinträchtigung oder Antastung der echten Gegenstandsregion angesehen werden müßten. Lediglich auf die Bestimmung des Sollens, das transzendent gilt, und auf den Charakter des zu ihm gehörenden formalen Jasinnes im urteilenden Bewußtsein überhaupt haben wir zu achten.

Dürfen wir aber unsere Problemstellung in dieser Weise einschränken, so ist damit zugleich die Richtung gegeben, in der wir ihre Lösung zu suchen haben, ja, wir brauchen jetzt nur noch eine einfache Unterscheidung einzuführen, um zum Abschluß auch dieser letzten Bestimmung zu kommen. In keinem Fall ist das wahr bejahende Bewußtsein überhaupt als antwortendes Bewußtsein zu verstehen, denn mit diesem Begriffe bleiben wir dem fragenden und zweifelnden Subjekt in der Tat zu nahe, und die notwendige Beziehung des Gegenstandes auf ein antwortendes Ja müßte zugleich als eine Beeinträchtigung seiner Ursprünglichkeit und in sich ruhenden Transzendenz gelten, da jede Frage Form und Inhalt auseinanderreißt und die Antwort also stets die Verknüpfung des von der Frage Getrennten darstellt [1]. Das ist das Richtige in der Lehre vom „antastenden" Subjekt, das von der Region der Gegenstände fern gehalten werden soll, damit diese ihre Ursprünglichkeit nicht verlieren.

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen über den notwendigen „Dualismus" im Theoretischen auf S. 298 ff.

Daraus aber folgt nicht, daß das urteilende Bewußtsein überhaupt als notwendiges Subjektkorrelat wieder ganz aufzugeben und dementsprechend der letzte Gegenstand frei von jedem Zusammengehören für ein bejahendes Subjekt zu denken wäre, sondern nur, daß der Urteilssinn, den wir im Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts nicht entbehren können, ein anderer als der Sinn des auf eine Frage antwortenden und so den Gegenstand „antastenden" Urteils sein muß. Wir haben mit andern Worten zwei Arten der Bejahung voneinander zu scheiden, d. h. neben das antwortende Ja ein durch keine Frage hindurchgegangenes oder frageloses Ja zu setzen und in diesem allein das Moment zu erblicken, dessen Sinn in keinem theoretischen Subjekt fehlen kann. Das bedeutet nichts anderes als die notwendige letzte Konsequenz der Trennung des realen individuellen theoretischen Ich von seiner irrealen überindividuellen theoretischen Subjektform. Soll diese frei gedacht werden von allem, was nur den realen Subjekten zukommt, und lediglich das enthalten, was zum Sinn eines wahr urteilenden Bewußtseins überhaupt gehört, so darf der Sinn ihrer Bejahung nicht mit dem Sinn des Ja zusammenfallen, das durch eine Frage hindurchgegangen ist, denn die Frage hat allein im Denken eines individuellen Ich Platz, das die Wahrheit erst sucht. Zu den logischen Voraussetzungen der realen, d. h. als real bejahten Objekte ist also ihr Sinn nicht zu rechnen. Aus diesem Grunde haben wir das erkenntnistheoretische Subjekt endgültig als das fraglos bejahende Bewußtsein überhaupt zu bestimmen, denn so allein gehört es notwendig zu jedem immanenten Sein als dessen transzendentalphilosophisches Subjektkorrelat. Ob daneben noch ein ebenso fraglos verneinendes Bewußtsein überhaupt anzunehmen ist, kann dahingestellt bleiben [1], denn als notwendiges Subjektkorrelat für wirkliche, d. h. als wirklich erkannte Gegenstände kommt dieser Begriff nicht in Betracht.

---

[1] Der Begriff des fraglosen Ja fällt deshalb nicht mit der „ungegenheitlichen Jaheit" zusammen, die Krause von der „Gegenjaheit" geschieden hat. Auf sie weist Lask hin, der wußte, daß ich die Lösung der von uns gemeinsam behandelten Schwierigkeiten in dem Begriff des fraglosen Ja suchte. Nimmt man freilich übergegensätzliche Werte an, dann wird man nicht nur zu einem fraglosen, sondern auch zu einem gegensatzlosen Ja kommen müssen, und es ist nicht einzusehen, warum Lask darin eine unzweckmäßige Terminologie sieht. Dem gegensatzlosen Wert muß vielmehr ein gegensatzloses Ja ebenso entsprechen wie ein gegensatzloses Sollen. Alle diese Begriffe hängen notwendig miteinander zusammen, und man kann die Uebergegensätzlichkeit nicht auf einen von ihnen beschränken.

Und auch in anderer Hinsicht genügt das, was wir ausgeführt haben, für unsern Zweck. Wird die Trennung der individuellen wirklichen Subjekte vom überindividuellen unwirklichen Subjekt in der angegebenen Weise durchgeführt, so fällt damit zugleich die letzte Schwierigkeit fort, die sich daraus zu ergeben schien, daß wir den Begriff des Zusammengehörens in die Region der Gegenstände verlegten. Sobald nämlich der Sinn des Ja, der dem Sollen entspricht, nicht mehr der einer Antwort ist, besteht auch keine notwendige Verknüpfung der den Gegenstand antastenden oder zerstückelnden Frage mit dem Begriff des Zusammengehörens mehr, sondern der letzte Maßstab und Gegenstand der Erkenntnis ist nun als die Art der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt zu bestimmen, die einerseits noch von keinem fragenden Subjekt berührt ist, andererseits aber trotzdem genau so, wie sie für sich besteht oder transzendent gilt, auch von einem realen fragenden und antwortend bejahenden Subjekt anerkannt werden kann. Eine solche von jedem Subjekt unabhängige und insofern völlig *urteilsjenseitige Zusammengehörigkeit* schließt keinerlei „Trennung" der Gegenstandselemente mehr ein, welche die transzendente Geltung irgendwie trüben könnte. Sie ist vielmehr nur als *die* Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt zu denken, die das theoretische Subjekt als richtunggebend braucht, wenn es wahr, d. h. ein *gültiges* Sollen bejahend, urteilen will. Ihr Begriff besitzt also alle Vorzüge des schlichten Ineinander von Form und Inhalt und zeigt trotzdem keinen seiner früher dargelegten Nachteile. Als ein dem fraglosen Ja entsprechendes *frageloses Sollen*, das transzendent gilt, ist die gegenständliche Sphäre, wie sie es sein muß, einerseits frei von jedem Eingriff des Wahrheit suchenden individuellen Subjekts, das den Gegenstand irgendwie zerstückeln könnte, und doch zugleich, was sich ebenfalls nicht vermeiden läßt, als die Region der *für* die fragenden und antwortenden Individuen *erkennbaren* Gegenstände bestimmt. Ob es daneben noch ein ebenfalls durch keine Frage angetastetes *negatives* transzendentes Sollen von gleicher logischer Ursprünglichkeit gibt, kann wiederum dahin gestellt bleiben, denn die wahr bejahenden Urteile bedürfen eines solchen negativen Gegenstandes nicht, und auf die Begründung der bejahenden Wirklichkeitserkenntnis wollten wir uns ja beschränken. Es mag demnach eventuell notwendig sein, unsere

Resultate entweder gegensätzlich zu erweitern oder übergegensätzlich auszubauen, aber umgestoßen werden können sie weder durch das eine noch durch das andere.

Wir behalten demnach unter allen Umständen einen Gegenstand, der so, wie er besteht, jederzeit zum Gegenstand auch für ein reales bejahend erkennendes Subjekt werden kann, das dann als ein Subjekt im eigentlichen, erkenntnistheoretischen Sinn das Objekt unentstellt in seinen Besitz bringt, und wir sind trotzdem in der Lage, den Gegenstand als einen vom erkennenden Subjekt völlig unabhängigen oder transzendenten zu deuten. Von hier aus fällt zugleich Licht auf die Urteilssphäre der realen Subjekte, und zwar wird vor allem das antwortende Bejahen des individuellen Ich seinem Sinn nach jetzt vollkommen verständlich. Wo das Subjekt fragt, tastet es in der Tat den Gegenstand an, aber nicht etwa das schlichte Ineinander von Form und Inhalt, das es für das urteilende Ich als G e g e n stand gar nicht gibt, sondern lediglich das Zusammen g e h ö r e n kann es durch seine Frage problematisch zu machen versuchen; und ebenso wird die Antwort, die es haben will, ihm nicht von einem in der Form „stehenden" Inhalt erteilt, da dies Gebilde der objektiven Logik nie imstande wäre, einen Maßstab abzugeben, nach dem das Bejahen sich richten könnte, sondern Antwort kommt allein von dem gültigen Sollen, das Form und Inhalt miteinander verknüpft und Anerkennung fordert. Was anderes also als das Sollen dürfte „Gegenstand" der Erkenntnis heißen?

Schließlich wird jetzt das zu diesem Gegenstande notwendig gehörende formale Subjektkorrelat oder das fraglos bejahende Bewußtsein ebenfalls in einem gewissen Sinne zum „Maßstab" für das reale erkennende Subjekt, nämlich zur Norm des Subjekt v e r h a l t e n s, denn es ist jetzt nicht nur die allgemeine, theoretisch indifferente Form, die jedes reale Ich zum Subjekt überhaupt macht, sondern es stellt sich dem theoretisch fragenden Ich zugleich als ein theoretisches I d e a l des S u b j e k t s dar, das die Wahrheit nicht erst sucht, sondern sie ebenso zeitlos wie fraglos bejahend besitzt, und an dem das individuelle Ich gewissermaßen „Anteil" bekommt, sobald es eine Frage beantwortend ebenfalls ein transzendentes Sollen anerkennt und zu fragen aufhört. Doch kann dieser „normative" Charakter des überindividuellen urteilenden Bewußtseins erst ganz deutlich werden, wenn wir im folgenden Kapitel zu besonderen Problemen

der Wirklichkeitserkenntnis übergehen. Hier galt es, wie gesagt, nur, den Gegenstand der Erkenntnis und das erkenntnistheoretische Subjekt so zu bestimmen, daß alles, was allein dem Wahrheit suchenden Ich angehört, von der gegenständlichen Sphäre fern gehalten und damit jedem Einwand vorgebeugt wird, es sei die theoretische Urregion nicht urteilsjenseitig genug gedacht. Trotz der ausdrücklichen Beschränkung auf die bejahende und wahre Erkenntnis des Wirklichen bleibt es dabei: alles, was dem empirischen Realismus ein für sich bestehendes reales Sein ist, stellt sich erkenntnistheoretisch betrachtet als ein transzendent gültiges Zusammengehören von Wirklichkeitsform und Bewußtseinsinhalt dar, und zu diesem völlig unangetasteten Gegenstand des realen fragenden und antwortenden Erkennens ist als irreales überindividuelles Subjektkorrelat ein Bewußtsein überhaupt zu rechnen, welches das Sollen fraglos bejaht, ohne es damit irgendwie aus der Region der Gegenständlichkeit in die Urteilsregion der P r o b l e m e herabzuziehen. Von der Sphäre des Wahrheit suchenden Ich, das Probleme stellt und löst, mußten wir auf dem subjektiven Wege a u s g e h e n, aber bei ihr dürfen wir in keinem Fall stehen bleiben. Wie wir auch auf dem subjektiven Wege über sie hinauskommen, ist jetzt festgestellt.

Hiermit sind die Erörterungen über den allgemeinsten Begriff des erkennenden Subjekts und seinen Gegenstand zum Abschluß gebracht, und es kommt, damit unser Gedankengang verständlich bleibt, nur darauf an, daß besonders alles über das urteilende Bewußtsein überhaupt Gesagte nicht als m e t a p h y s i s c h e Spekulation angesehen und so all den Einwänden ausgesetzt wird, die gegen jede Metaphysik der transzendenten Wirklichkeit geltend zu machen sind. Konnte auch vielleicht in der Sprache der metaphysische ebenso wie der psychologische K l a n g , zumal an den Stellen, wo wir von dem Bewußtsein überhaupt der Kürze wegen wie von einem für sich bestehenden Gegenstande redeten, nicht immer ganz vermieden werden, so haben wir uns doch wenigstens b e m ü h t , einen nicht nur von jeder psychologischen Theorie, sondern auch von jeder metaphysischen Annahme freien Begriff des Erkennens zu gewinnen. Das war nötig, denn erkenntnistheoretische Fragen durch Metaphysik beantworten, heißt an die Stelle einer Problemlösung ein unlösbares Problem setzen. Jeder metaphysischen Problemlösung gegenüber, die mit dem Anspruch auftritt, Erkenntnis einer Realität zu sein, müßte sich sofort

die Frage erheben, wie sich diese metaphysische Erkenntnis begründen läßt. Wir hätten dann also statt eines gelösten zwei ungelöste Probleme. Deshalb geben wir uns damit zufrieden, die Erkenntnis des immanenten Wirklichen zu verstehen, und unsere Begriffe wollen nichts anderes sein als Begriffe von l o g i s c h e n Voraussetzungen, die als gültige Sinngebilde oder als deren Formen in jeder Erkenntnis des Wirklichen stecken. Nur wenn sie als begrifflich aus ihr herausgelöste und dann in ihrer „Reinheit" festzuhaltende Gebilde verstanden werden, haben sie einen unanfechtbaren theoretischen Bestand. Als Begriffe von für sich bestehenden inhaltlich erfüllten Gegenständen gedacht wären sie dagegen notwendig sinnlos oder widerspruchsvoll. Freilich ist es, wenn man will, viel „leichter", die Probleme der Erkenntnistheorie metaphysisch-ontologisch zu behandeln. Man denkt sich zum Zweck ihrer Lösung dann eine transzendente Realität aus und bestimmt sie so, wie man sie braucht, um sie als deus ex machina dort auftreten zu lassen, wo die transzendentalphilosophische Analyse und Begründung der formalen Voraussetzungen des Erkennens auf Schwierigkeiten stößt. Vielleicht würde auch unser Gedankengang manchem „überzeugender" erscheinen, wenn wir das fraglos bejahende Bewußtsein überhaupt nicht als die begrifflich isolierte und unwirkliche identische Subjektform aller realen erkennenden Subjekte, sondern als ein transzendentes Wesen, etwa als „Weltgeist", behandelt und es mit all den Eigenschaften ausgestattet hätten, die nötig scheinen, um plausibel zu machen, was gegenständliches oder objektives Erkennen ist. Aber auf einen solchen „billigen" Erfolg verzichten wir trotzdem, denn wir würden uns damit, wenn wir theoretisch gewissenhaft sind, sofort die neue Aufgabe stellen, zu begründen, wie der transzendente Weltgeist als inhaltlich erfüllte Realität zu denken ist. Der Lösung dieser Aufgabe aber fühlen wir uns nicht gewachsen. Wir wissen, daß alle inhaltlichen Bestimmungen, die wir transzendenten Realitäten verleihen, in Wahrheit der allein bekannten immanenten Wirklichkeit entnommen sind, und daß daher alle Untersuchungen, die mit einer angeblichen Kenntnis von transzendenten „Wesen" arbeiten, erkenntnistheoretisch wertlos sein müssen.

Wir beschränken uns also darauf, Begriffe zu bilden, die, weil sie nicht Begriffe von immanenten Wirklichkeiten sein können, überhaupt nicht Begriffe von etwas Wirklichem sind, ja, die sich zum Teil

auf bloße Formen beziehen und daher nur in einem eingeschränkten Sinn als Begriffe von „Gegenständen" gelten dürfen, solange man unter einem Gegenstand ein aus Form und Inhalt bestehendes Gebilde versteht. Daß es sprachlich schwierig ist, solche Begriffe in eindeutiger Weise zu bestimmen, haben wir wiederholt hervorgehoben. In dieser Hinsicht ist jede Ontologie im Vorteil. Die Sprache besitzt fast nur Ausdrücke, die sich auf Realitäten beziehen, und jedenfalls ist ihr Vorrat an Worten, die das Reich des Unwirklichen allgemein verständlich bezeichnen, für die Bedürfnisse der Transzendentalphilosophie viel zu klein. Wir sind daher auf negative Bestimmungen und ferner auf Wortzusammenstellungen angewiesen, denen etwas Paradoxes anhaftet. Wir mußten sagen, daß wir das Subjekt zum „Objekt" der Untersuchung machen, und es zugleich als das bezeichnen, was nie Objekt werden kann. Wir mußten die Form für sich als Gegenstand denken, obwohl sie nur ein Moment am Gegenstande darstellt und insofern allein „Gegenstand" genannt werden darf, als sie ein „Inhalt" ist, der eine „Form der Form" trägt. Dementsprechend haben wir den „reinen" Inhalt als „Inhalt des Inhalts" charakterisiert, also auch den Inhalt als Form gedacht[1]. Das alles sind terminologische Uebelstände, und sie lassen sich nicht beseitigen. Aber wir brauchen andererseits nur stets ausdrücklich daran festzuhalten, daß unsere erkenntnistheoretischen Begriffe sich entweder auf unwirkliche Gegenstände, wie inhaltlich erfüllte Sinngebilde, oder auf bloße Momente an wirklichen und unwirklichen Gegenständen, wie deren Formen, beziehen, und dann müssen alle scheinbaren Paradoxien verschwinden.

Will man der Erkenntnistheorie trotzdem das Recht bestreiten, Begriffe zu bilden, die nicht Begriffe von Realitäten sein oder gar wie das urteilende Bewußtsein überhaupt nur Begriffe von Formen des Unwirklichen darstellen sollen, so mag man das tun. Aber dann sollte man die Erkenntnistheorie überhaupt aufgeben. Diese Wissenschaft fragt nun einmal nach den logischen Voraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis, und deshalb können ihre Begriffe, die sich auf diese Voraussetzungen beziehen, nicht als Begriffe von Wirklichem gelten, denn das Wirkliche ist für sie das als wirklich Erkannte,

[1] Vgl. hierzu die näheren Ausführungen über den rein logischen Gegenstand in meiner Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins, Logos II, S. 30 ff. Es widerstrebt mir, das dort Gesagte hier zu wiederholen.

und es müßte von neuem nach der logischen Voraussetzung dieser Begriffe oder dieser Wirklichkeitserkenntnisse gefragt werden [1]. Damit aber kämen wir in eine sinnlose, nie abzuschließende Reihe. Abgesehen hiervon ist die Erkenntnistheorie nicht einmal die einzige Wissenschaft, die Begriffe von nicht-wirklichen Gegenständen bildet. Wenn die Mathematiker von einer ,,geraden Linie", die Physiker von ,,Atomen" oder ,,Gesetzen", die Juristen von ,,Normen" sprechen, so meinen sie alle, falls sie sich richtig verstehen, mit diesen Worten ebenfalls keine Realitäten, und zwar weder immanente noch transzendente. Was ihnen erlaubt ist, wird die Erkenntnistheorie ebenfalls tun dürfen, ja sie muß dies Recht in noch höherem Maße als andere Wissenschaften für sich in Anspruch nehmen, da sie ja nicht mit dem Inhalt der Gegenstände, sondern nur mit ihren Formen zu tun hat, und die Form, sogar wenn sie Form eines realen Gegenstandes ist, als begrifflich abgelöstes Moment keine Realität mehr besitzt. Es erscheint daher ungerechtfertigt und unsachlich, wenn Volkelt [2] es beklagt, daß das erkenntnistheoretische Bewußtsein in unseren Ausführungen nicht in ,,ehrlicher Wirklichkeit" vorhanden sei, und behauptet, wir gerieten damit ,,in das Reich der Spinnenweben und Seifenblasen". Auch wenn wir von dem sonderbaren ethischen Nebenton dieser Worte absehen, müssen wir fragen: will Volkelt jeder Wissenschaft verbieten, Begriffe zu bilden, denen keine Realität entspricht? Vor den Konsequenzen eines solchen ,,Begriffsrealismus" würde wohl der radikalste Ontologist und Metaphysiker zurückschrecken. Das Irreale hat in der Wissenschaft längst sein unantastbares Heimatsrecht. Die ,,Welt" ist in ihrer Totalität eben ,,größer" als die ,,Wirklichkeit". Wer nur Wirkliches zu denken vermag, denkt sie notwendig zu klein und wird sich nie in ihr zurechtfinden. Das Geltende verlangt ebenso wie das Seiende Berücksichtigung. Mit der Ontologie kommen wir beim W e l t verständnis nicht aus. Volkelt vermag trotzdem mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt ,,nur

---

[1] Auf die Frage, wie wir zur Erkenntnis des Unwirklichen kommen, also auf eine Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie gehen wir auch hier nicht ein. Vgl. oben S. 223 ff. Dort haben wir das Problem gestreift. Unlösbar ist es jedenfalls nicht.

[2] Vgl. seine Rezension der ersten Auflage dieses Buches in der deutschen Literaturzeitung, 1893, Nr. 11. In derselben Gedankenrichtung haben sich später noch manche andere Kritiker meiner Erkenntnistheorie bewegt, und auf sie sind daher die Ausführungen des Textes ebenfalls zu beziehen.

dann einen Sinn zu verbinden", wenn es als ein „metaphysisches Wesen aufgefaßt wird". Wollten wir in Volkelts Sprache antworten, so müßten wir sagen, daß dieses metaphysische Wesen eine Seifenblase ist, die schon Kant in den Paralogismen der reinen Vernunft zum Platzen gebracht hat. Aber das tun wir nicht, denn Seifenblasen sind ja durchaus „ehrliche Wirklichkeiten" und daher, wie alle immanenten Objekte, den „metaphysischen Wesen" an echtem Wirklichkeitsgehalt unendlich überlegen. Unser erkenntnistheoretisches Subjekt darf deshalb gerade nach Volkelt nicht zu den „Spinnenweben und Seifenblasen" gerechnet werden. Im übrigen wäre es wohl besser, man ließe solche Ausdrücke in erkenntnistheoretischen Erörterungen ganz weg. Wirken werden sie nur auf den „gesunden Menschenverstand", und für diesen sind, wie man befürchten muß, a l l e erkenntnistheoretischen Untersuchungen Spinnenweben und Seifenblasen, die metaphysischen von Volkelt nicht weniger als die hier angestellten transzendentalphilosophischen. Durch Kants Vernunftkritik ist in unzweideutiger Weise ein Gebiet aufgezeigt, das sich unter die Begriffe des Seins nicht bringen läßt. Darin haben wir uns zurecht zu finden. Solange wir es ignorieren oder gar verspotten, verhalten wir uns wissenschaftlich nicht prinzipiell anders, wie der Materialist gegenüber den Begriffen vom Psychischen sich verhält. Auch unter dem „Unkörperlichen" können ja heute noch viele sich nichts denken. Aber das beweist nichts gegen seine Existenz. Man wird lernen müssen, Begriffe auch vom Unwirklichen zu verstehen, ebenso wie man im Lauf der Zeit gelernt hat, daß es Seelisches und nicht nur Körper gibt.

Wir halten also streng daran fest, daß das urteilende Bewußtsein überhaupt und die im Anschluß daran gebildeten Begriffe nichts anderes als Begriffe von unwirklichen Formen sind, die wir denken müssen, um den richtigen Begriff des Erkennens seiner allgemeinen Form nach zu gewinnen. Wir haben, indem wir diese Begriffe entwickelten, nur die Konsequenzen daraus gezogen, daß wir von einem transzendenten Wirklichen nichts wissen können, da uns, wie wohl auch den meisten andern Denkern, für unsere Wirklichkeitserkenntnis kein anderer I n h a l t zugänglich ist als der des Bewußtseins und mit ihm Urteilsnotwendigkeit, die fordert, ihn als real seiend anzuerkennen. Auf den beiden Sätzen, daß Urteilen seinem Sinn nach nicht Vorstellen ist, und daß das Wort „Sein" oder „Wirklichkeit"

nur als Bestandteil eines Urteilssinnes eine erkenntnistheoretische Bedeutung erhält, beruhen alle unsere Ausführungen. Allerdings, wir verlangen eine völlige Umkehrung der allgemein verbreiteten Ansicht vom Erkennen, nach der das Urteilen sich nach einem Seienden oder Wirklichen zu richten hat, aber wir verlangen sie lediglich deshalb, weil die geläufige Meinung dogmatisch und metaphysisch ist. Wir wissen nichts von einem Wirklichen, das ist, ohne daß es als seiend beurteilt wird, und niemand weiß etwas davon, wenn er sich ernstlich fragt, denn wie sollte er wissen, ohne wahr geurteilt zu haben, und wie sollte er wahr urteilen, ohne dabei ein Sollen anzuerkennen? Darum dürfen wir nicht sagen, daß so geurteilt werden soll, wie es wirklich ist, sondern müssen behaupten, daß nur das wirklich ist, was als wirklich seiend beurteilt werden soll, daß also das Sollen und nicht das Seiende das logisch Ursprüngliche ist.

Wie w e i t wir mit Sicherheit die gültigen Urteile in unser Erkennen aufzunehmen imstande sind, d. h. wie weit die Urteilsnotwendigkeit uns täuschen kann, und welche Mittel wir haben, um Kriterien zu finden, die uns vor Täuschung bewahren, oder um mit den Worten des empirisch-realistisch denkenden Menschen zu reden, w a s denn nun eigentlich wirklich ist, das bleibt selbstverständlich ganz unentschieden, ja das kann eine erkenntnistheoretische Untersuchung, die sich selbst versteht, überhaupt nicht entscheiden wollen. Wir haben sogar zunächst nichts anderes als das transzendente ,,Minimum“ in der denkbar einfachsten Wirklichkeitserkenntnis nachgewiesen, das jeder anerkennt, wie er auch sonst über das Erkennen des Wirklichen denken mag, weil jeder es in den absolut unbezweifelbaren Urteilen implizite mitbehauptet. Wer von den Wissenschaften nichts weiter als eine ,,widerspruchslose“ Anordnung des als seiend anerkannten, rein tatsächlichen Bewußtseinsinhaltes verlangt, steht damit noch nicht im Gegensatz zu unserer Ansicht, soweit sie bisher entwickelt ist. Er erkennt die Notwendigkeit, ein Form-Inhalt-Verhältnis entweder zu bejahen oder zu verneinen, als ein transzendent gültiges Sollen an, dem er sich unterordnet. Ja, auch wenn jemand sagen sollte: ich bezweifle alle Urteile bis auf das eine, daß alle Urteile zweifelhaft sind, so würde er dadurch unser transzendentes ,,Minimum“ unangetastet lassen. Es gibt also keine Möglichkeit, das transzendente Sollen zu leugnen.

Fünftes Kapitel.

Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus.

Doch wenn man auch das transzendente Minimum und die absolute Geltung der rein tatsächlichen Urteile nicht bestreitet, wird man vielleicht trotzdem daran zweifeln, ob auf dieser allgemeinen Grundlage sich das verstehen und rechtfertigen läßt, was man in den Einzelwissenschaften „Erkenntnis der Wirklichkeit" nennt, und damit stoßen wir auf eine neue Frage. Die Chemie, die Biologie, die Psychologie, die Geschichte und andere Disziplinen setzen alle eine wirkliche Welt als „Gegenstand" voraus und wollen ihre Aussagen mit diesem Material in Uebereinstimmung bringen. Ist das etwa ohne Sinn?

Wir haben wiederholt hervorgehoben, daß der transzendentale Idealismus gegen den Realismus der Spezialforschung nicht kämpft und schon deshalb nicht kämpfen kann, weil dieser Realismus „empirisch" ist, d. h. sich nur auf immanente Objekte und ihre Unabhängigkeit von individuellen Subjekten bezieht. Aber vielleicht wird man das nach den bisherigen Ausführungen mehr für eine Behauptung als für einen bewiesenen Satz ansehen, und außerdem betrifft es nur eine Seite der Sache. Läßt unsere Ansicht sich mit allen Voraussetzungen, die der vom Standpunkte der Einzelwissenschaften berechtigte empirische Realismus macht, in Harmonie bringen, und kann der Gegenstand der Erkenntnis, den wir gefunden haben, also auch der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis die gesuchte Objektivität verleihen? Eine vollständige Beantwortung dieser Fragen wäre selbstverständlich nur in einem

umfassenden System der theoretischen Transzendentalphilosophie zu geben und gehört nicht in diese Einführung. Aber wir wollen, um unsere Untersuchung zum Abschluß zu bringen, wenigstens andeuten, wie das hier aufgestellte erkenntnistheoretische Grundprinzip für ein System der Erkenntnistheorie, eventuell der gesamten theoretischen Philosophie, fruchtbar zu machen ist, damit dadurch die prinzipielle Bedeutung unseres Erkenntnisbegriffes noch mehr hervortritt. Wir beginnen diesen Versuch damit, noch einmal die Hauptsache des Erreichten zu sammenfassen und zugleich unsern Standpunkt möglichst scharf gegen die andern erkenntnistheoretischen Ansichten abzugrenzen. Dann wird das, was wir noch zu sagen haben, um so leichter klar zu machen sein.

I.

Der transzendentale Idealismus.

Im Beginn der Untersuchung, als der Begriff des Transzendenten noch unbestimmt war oder mit dem des transzendenten Seins zusammenzufallen schien, hatten wir die Annahme gemacht, daß man Urteile vollziehen könne, ohne irgend ein Transzendentes dabei mitzumeinen. Auch der Vertreter der immanenten Philosophie oder der Positivist, der nichts vom erkennenden Subjekt Unabhängiges anerkennen will, durfte hiernach die kompliziertesten Urteilssysteme für wahr halten, solange er sie mit dem Vorbehalt versah, daß die Objekte, über die er urteilte, nichts anderes als Vorstellungen oder immanente Realitäten seien. Erst wo das Urteilen *ausdrücklich* etwas über ein Seiendes behauptet, das unabhängig vom Bewußtsein existieren soll, schien deshalb ein Transzendentes als Gegenstand der Erkenntnis vorausgesetzt. Diese Ansicht ist weit verbreitet und erscheint so lange selbstverständlich, als man wahre Urteile für möglich hält, die nichts weiter als ein Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen sind. Wo diese Urteilstheorie herrscht, wird man auch, wenigstens vom erkennenden Subjekt aus, niemals in unbezweifelbarer Weise zu einem Transzendenten gelangen. Das läßt sich besonders deutlich an der Bekämpfung der immanenten Philosophie zeigen, die an der falschen Auffassung des Urteils im wesentlichen festhält. Wir weisen zu diesem Zweck noch einmal auf eine der umfassendsten und eingehendsten Darstellungen des Transzendenzproblems hin, die wir aus neuster Zeit besitzen, auf Volkelts „Er-

fahrung und Denken". Weil in den vorangegangenen Ausführungen über die Urteilsnotwendigkeit und ihr Hinausweisen ins Transzendente sich manches findet, was den von Volkelt vertretenen Ansichten nahe steht, heben wir auch den Punkt hervor, in dem wir uns in prinzipiellem Gegensatz zu Volkelt befinden, um im Anschluß hieran das, was wir gefunden haben, noch einmal zu kennzeichnen.

Auch Volkelt sieht in der „Denknotwendigkeit" den Faktor, der ihm das Transzendente, oder wie er sagt, das „Transsubjektive" verbürgt [1], aber er findet Denknotwendigkeit nur in den Urteilen, die nach seiner Ansicht ein transzendentes Sein mitbehaupten. Ja, er geht so weit, Denkakte, die Tatsachen des Bewußtseins konstatieren, nur als „formelle Urteile" gelten zu lassen [2]. Er meint, daß zwischen diesen Urteilen und denen, die sich auf ein Transzendentes beziehen, ein prinzipieller Unterschied insofern besteht, als es sich dabei um zwei verschiedene Gewißheitsprinzipien handle. Dadurch wird von vorneherein ein unbezweifelbarer Beweis für die Annahme eines Transzendenten unmöglich gemacht, und deshalb ist hier für eine Erkenntnistheorie, die in dem früher angegebenen Sinne „voraussetzungslos" verfahren will, nichts geleistet: es sind die unbezweifelbaren Grundlagen des Erkennens nicht aufgewiesen. Volkelt gibt selbst zu, daß sein Gewißheitsprinzip, auf dem das Wissen von einer transzendenten Welt beruht, den Charakter des Glaubens trage [3]. Er bezeichnet nur dies Gewißheitsprinzip als Denknotwendigkeit und untersucht die Gewißheit der Urteile, die Tatsachen des Bewußtseins aussagen, überhaupt nicht, denn er hält sie auch unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten für selbstverständlich. So wird der Denkakt, an dem wir die ganze Transzendenzfrage aufzurollen und zu beantworten versucht haben, von ihm ignoriert. Bis zu den letzten Grundlagen der Erkenntnis vorzudringen, versucht er wie die meisten Erkenntnistheoretiker auf seinem Wege gar nicht. Er bleibt bei dem üblichen Dualismus von Erfahrung und Denken stehen und übersieht, daß auch die „Erfahrung" ein „Denken" ist, das des transzendenten Gegenstandes bedarf.

Wir sind zwar mit Volkelt völlig einverstanden, wenn er sagt, daß wir im „Sodenkenmüssen und Nichtandersdenkenkönnen einer

---

[1] A. a. O. S. 139 ff.

[2] A. a. O. S. 155.

[3] A. a. O. S. 181 ff.

Gewißheit teilhaftig werden, die sich uns unmittelbar als ein transsubjektiver überindividueller Befehl ankündigt", ja wir finden, daß besonders das Wort „Befehl" deutlich zeigt, wie auch Volkelt das „Müssen" als ein „Sollen" interpretiert, wenn er das auch nicht ausdrücklich hervorhebt. In dieser Hinsicht also dürfen wir uns auf Volkelts Ausführungen als auf eine Bestätigung unserer Ansicht berufen. Aber wir können nicht zugeben, daß wir diesen „Befehl" nur bei einigen Urteilen befolgen und bei andern nicht. Da Vorstellen nie Erkennen ist, werden auch die Bewußtseinsinhalte erst durch „Denken", d. h. Urteilen, ein Objekt des Wissens. Alle Urteile, die „formellen Urteile" Volkelts nicht ausgenommen, wollen wahr sein. Sie erkennen daher im Bejahen alle ein Sollen an, nach dem das Bejahen sich richtet, um die Wahrheit zu erfassen. Die Urteile jedoch, die nach Volkelt ein transzendentes Sein mitbehaupten, sind, soweit sie dies tun, nicht unbezweifelbar, und daher muß Volkelt die Annahme eines Transzendenten als einen Glauben bezeichnen. Wir dagegen finden, daß auch in den scheinbar nicht über Bewußtseinstatsachen hinausgehenden und absolut unbezweifelbaren Urteilen ein transzendenter Wert als gültig anerkannt oder ein Sollen bejaht wird, das zeitlos gilt, und daher können wir von einem Wissen von diesem Wert und von dem Sollen als einem transzendenten reden, das nicht zu bezweifeln ist.

Allerdings, unser Beweis leistet in anderer Hinsicht weniger als der von Volkelt. Wir wissen nur von einem transzendenten Sollen, das uns einen gültigen Wert verbürgt. Die Welt der transzendenten Realitäten bleibt uns völlig problematisch, ja wegen der Unmöglichkeit, einer bewußten Urteilsform einen bewußtseinsjenseitigen Inhalt zuzuordnen, undenkbar, und daher nennt Volkelt unser Transzendentes haltlos, unausgedacht und erkenntnistheoretisch unergiebig [1]. Dies wäre jedoch nur dann zutreffend, wenn wir nach einem transzendenten Gegenstande für das Vorstellen und für den Inhalt der Erkenntnis suchten. Das Urteilen, d. h. das Bejahen, welches dem Bewußtseinsinhalt die theoretischen Formen zuerkennt und damit die einzige Erkenntnis zustande bringt, von der wir etwas wissen, findet in dem Sollen, und nur in ihm, seinen festen „Halt". Jedes „Ausdenken" des Sollens zum Sein ist nicht nur ungerechtfertigt, sondern würde auch seine erkenntnistheoretische „Ergiebigkeit"

---

[1] Vgl. seine oben S. 353 erwähnte Kritik dieser Schrift.

in keiner Weise erhöhen, da alle erkenntnistheoretischen Probleme Formprobleme sind, und wir haben deshalb als erkennende Menschen nicht einmal Veranlassung, an ein transzendentes Sein als den Gegenstand unserer Erkenntnis zu g l a u b e n. Der Inhalt unseres Wissens kann nur dem Immanenten entnommen sein. Der Gegensatz zwischen den Bewußtseinsvorgängen und einem transzendenten Realen ist für uns überhaupt kein erkenntnistheoretischer, sondern, soweit es sich um die theoretische Philosophie handelt, ein ontologisch-metaphysischer und daher erkenntnistheoretisch unfruchtbarer Gegensatz. Wir geben jede metaphysische Verdopplung der Welt als Spaltung in ein transzendentes und ein immanentes Sein in der Erkenntnistheorie auf, da sie nicht nur unbegründbar ist, sondern Wirklichkeitserkenntnis überhaupt unmöglich machen würde, und das Transzendente kommt für das theoretische Subjekt daher nur noch als gültiger Wert oder als Norm des Bejahens in Frage. Allein für die Verbindung von Form und Inhalt b r a u c h e n wir als erkennende Menschen einen transzendenten Gegenstand. Das theoretische Problem der Transzendenz ist von vorneherein falsch gestellt und daher unlösbar, wo nach einem vom Vorstellen unabhängigen Seienden gefragt wird. Für das bloß vorstellende Bewußtsein ist nichts davon Unabhängiges zu erweisen, ja, wir würden mit einem solchen transzendenten Gegenstand beim Erkennen nichts anzufangen wissen. Wenn man sich jedoch klar macht, daß das Erkennen aus Urteilen, also aus Bejahungen besteht, so muß man finden, daß ein vom urteilenden Subjekt unabhängiges Sollen ebenso unbezweifelbar ist wie ein vom vorstellenden Subjekt unabhängiges Sein problematisch, und daß gerade das Sollen dem Urteilen das leistet, was das Sein ihm nie leisten könnte: es gibt ihm den festen Halt.

Zuzugeben ist dabei allerdings, daß wir, um unsere Meinung zum Ausdruck zu bringen, eine Terminologie anwenden müssen, die in einer Hinsicht dem Herkommen widerspricht. Man war gewohnt und ist es noch, gerade das l e t z t e Prinzip, auf das die theoretische Philosophie stößt, als R e a l i t ä t, und zwar als die eigentliche, „wahre" oder „absolute" Realität zu bezeichnen. Ja, das Absolute wird mit dem Realen von vorneherein begrifflich identifiziert, weil es vielfach als selbstverständlich gilt, daß das „Letzte" nur das „Wirkliche" sein könne. Das Wort „Realität" brauchen dann manche Denker sozusagen mit Emphase. Bei diesem Ausdruck klingen die

Bedeutungen des „Höchsten", „Tiefsten", „Innersten", „Wesentlichsten" oder sonst eines Superlativs an, über den hinaus nichts mehr denkbar ist. Daß im Gegensatz hierzu das „Absolute" ein Ideales, und zwar „nur" ein Wert sein soll, der gilt und nicht wirklich ist, kann mit dem Begriff des letzten Prinzips als unvereinbar erscheinen. Es wird so aussehen, als werde das Absolute dadurch seiner Würde beraubt, daß man es in jene Welt versetzt, die für viele ihrem Wesen nach etwas Schwankendes und Unsicheres hat. Man könnte daher fragen: warum legen wir so viel Gewicht auf diese Terminologie? Machen wir mit ihr nicht dem Positivismus eine Konzession, zu der kein Grund besteht? Ist es nicht besser, wenn auch wir unser Absolutes das Reale oder das „wahrhaft Seiende", das ὄντως ὄν, nennen und dementsprechend den Ausdruck Realität nicht für die Sinnenwelt brauchen, da wir ja im Gegensatz zu allem Positivismus doch zugeben, daß sie nicht das Letzte, sondern dem transzendenten Sollen gegenüber das Zweite ist. Etwas Sekundäres als „das Wirkliche" zu bezeichnen, widerspricht allem Sprachgebrauch und scheint daher verwirrend. Wir sollten auch den letzten Rest der Immanenzphilosophie beseitigen, der in der Gleichsetzung der Realität mit dem empirisch Wirklichen steckt.

Gewiß, wir könnten eine andere Terminologie wählen und sagen, das Sollen, welches wir beim Urteilen anerkennen, weise hin auf eine transzendente W e r t - R e a l i t ä t. Dann gingen wir dem Widerspruch der Metaphysiker aus dem Wege. Dann sänke aber sofort auch die Sinnenwelt wieder zur bloßen „Erscheinung" eines „dahinter" liegenden „Wesens" herab, und schon darin zeigt sich, warum wir diese Ausdrucksweise ablehnen müssen. Es handelt sich hier nicht nur um Worte. Das Wirkliche darf nicht zum „Unerkennbaren" werden, falls die Erkenntnistheorie in Harmonie mit dem Realismus der Einzelwissenschaften bleiben soll. Das wäre gewiß keine gute Terminologie, und wir haben um so weniger Grund, sie zu wählen, als gerade die Abneigung gegen die Bezeichnung des letzten Prinzipes als eines transzendenten Sollens oder eines geltenden Wertes nur auf einem Vorurteil beruht und sich wissenschaftlich nicht begründen läßt. Weigert man sich, das Absolute im Reich der Werte zu suchen, weil es dadurch seiner Würde beraubt werde und daher nicht mehr als das „Höchste" gelten könne, so hat man sich nicht klar gemacht, was man eigentlich meint. Man mißdeutet dabei

nicht allein die Wirklichkeitserkenntnis der Einzelwissenschaften, sondern ebenso auch den Sinn, der in der Annahme eines letzten, über die Erfahrungswelt hinausragenden theoretischen Prinzips liegt.

Beide Seiten der Sache sind mit wenigen Worten klar zu legen. Sobald wir die Sinnenwelt als bloße „Erscheinung" des Realen denken, kommen wir in jene Art von Seinsverdoppelung hinein, die der Erkenntnistheorie bei der Lösung ihrer Probleme nicht nur nichts hilft, sondern ein Verständnis des Erkennens der W i r k l i c h k e i t geradezu unmöglich macht. Abgesehen davon, daß wir das „real" zu nennen haben, worin wir leben, müssen wir berücksichtigen, daß auch die Wissenschaften, die auf die Sinnenwelt gerichtet sind, das Wirkliche erkennen wollen, und weil sie das mit Recht beanspruchen, dürfen wir das Wort Wirklichkeit nicht für das der Spezialforschung unzugängliche Absolute gebrauchen. Wir müssen uns, gerade um den empirischen Realismus in seinem Recht zu verstehen, daran gewöhnen, das Absolute in das Reich der Werte zu verlegen. Das ist die eine Seite. Und zu demselben Ergebnis kommen wir andererseits um des Absoluten selbst willen, das als Geltendes allein den Namen des „letzten" theoretischen Prinzips verdient. Nur als Sollen besitzt es bei der Erkenntnis der Wirklichkeit die entscheidende Bedeutung, auf Grund deren es nichts mehr über sich hat. Erstarrt es zur Realität, die im Transzendenten liegt, dann läßt es sich zur sinnvollen theoretischen Betätigung des Menschen in keine fruchtbare Beziehung mehr setzen. Vor allem aber sollte einleuchten: nur was als W e r t verstanden ist, kann das „Höchste" oder „Tiefste" sein und die „Würde" besitzen, die ihm als dem letzten Prinzip zukommt. Ohne als Wert zu gelten, hätte es Würde überhaupt nicht, da Würde unter allen Umständen ein Wertbegriff ist. Gerade wenn man vom Absoluten mit Emphase reden will, muß man es also im Reich der Werte suchen. Dadurch, daß man es real nennt, sagt man von ihm zu w e n i g.

Hat man dies verstanden, so wird man die von uns verwendete Terminologie auch nicht mehr als eine Konzession an den Positivismus betrachten. Die Gründe für unsern Sprachgebrauch liegen an anderer Stelle, und zwar dort, wo sie in einer erkenntnistheoretischen Untersuchung allein liegen dürfen. Wir wollen das Erkennen der Wirklichkeit verstehen. Das erkennende Subjekt der Einzelwissenschaften

aber weiß mit einer transzendenten Realität nichts anzufangen. Es kann zu ihr in keine theoretische Beziehung treten, die seinem Tun einen verständlichen Sinn verleiht. Nur durch Urteilen, das den Inhalt des Bewußtseins mit den theoretischen Formen so verknüpft, wie sie zusammengehören, vermag es den Gegenstand der Erkenntnis in seinen Besitz zu bringen. Deswegen ist das letzte theoretische Prinzip allein in dem zu finden, was dem Subjekt den letzten Maßstab seines theoretischen Verhaltens gibt, und das ist das Sollen, welches es im Erkennen anerkennt. Darüber hinaus vermag es als theoretisches Subjekt niemals zu gelangen.

Hiernach können wir unsern Standpunkt als transzendentalen Idealismus gegen die andern erkenntnistheoretischen Ansichten in folgender Weise abgrenzen.

Der Positivismus oder der subjektive Idealismus irrt nicht darin, daß er kein anderes reales Sein anerkennen will als das vorgestellte Sein, denn was nicht Bewußtseinsinhalt werden kann, läßt sich auch nicht mit der Urteilsform der Wirklichkeit verknüpfen. Er irrt vielmehr darin, daß er meint, das Erkennen ginge im Vorstellen des Bewußtseinsinhaltes auf. Das urteilende, theoretische Werte bejahende oder anerkennende Subjekt hat in seinem System keine Stelle, und er ist daher ein negativer Dogmatismus. Was „Erkennen" ist, vermag er überhaupt nicht zu begreifen, denn ohne ein erkennendes Subjekt und einen von ihm unabhängigen „Gegenstand" gibt es kein Erkennen. Er muß daher, je konsequenter er entwickelt wird, um so sicherer zu Absurditäten wie dem Relativismus kommen, nach dem er seiner eigenen Ansicht keinen Vorrang vor jeder beliebigen andern einräumen darf, und schließlich im absoluten Skeptizismus oder, weil dieser ein logischer Widersinn ist, bei der Urteilsenthaltung, also im theoretischen Nihilismus enden. Damit scheidet er dann aus der Reihe der diskutierbaren erkenntnistheoretischen Standpunkte aus.

Der erkenntnistheoretische Realismus andererseits irrt nicht darin, daß er einen vom Subjekt unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis als feste Grundlage und sichern Maßstab fordert, nach dem das Erkennen sich zu richten hat, um überhaupt zum Erkennen zu werden, sondern er irrt darin, daß er diesen Gegenstand in einer Welt von Dingen an sich oder transzendenten Realitäten sucht, denen die Vorstellungen des Subjekts zu entsprechen haben.

Für die transzendente Realität ist weder ein Beweis zu führen, noch könnten wir jemals begreifen, wie sie zu erkennen wäre, falls es sie gäbe. Der Realismus wird daher zum positiven Dogmatismus. Aber weil seine transzendente Wirklichkeit ihrem Wesen nach, selbst wenn sie existierte, dem erkennenden Subjekt immer unzugänglich bleiben würde, so muß auch der transzendentale Realismus auf eine Erkenntnis der Wirklichkeit verzichten und kann daher nicht einmal auf Kosten des Dogmatismus den Skeptizismus überwinden. Er müßte also konsequent entwickelt mit Rücksicht auf die Wirklichkeitserkenntnis der empirischen Wissenschaften ebenfalls im erkenntnistheoretischen Nihilismus enden.

Wer das Erkennen, so wie es faktisch ausgeübt wird, mit Rücksicht auf seine Objektivität verstehen will, dem sind diese beiden Wege, auf denen die meisten Erkenntnistheoretiker sich bisher noch bewegen, verschlossen. Deshalb gingen wir davon aus, daß Erkennen Urteilen ist, daß jeder Urteilsakt sich zwar, soweit sein Inhalt in Betracht kommt, nur auf die Bewußtseinswelt bezieht, zugleich aber im Bejahen oder Verneinen ein Sollen anerkennt, das mit Rücksicht auf seine Geltung in unbezweifelbarer Weise über den Akt des Erkennens hinausweist. Auf diesem Wege kommen wir ohne jeden „Dogmatismus" zu einer Begründung der Erkenntnis, d. h. zu einem objektiven Maßstab für unser Urteilen, und etwas anderes brauchen wir als Gegenstand nicht. Der Realismus, der die Norm für das Erkennen von transzendenten „Dingen an sich" ausgehen läßt, deutet die unbezweifelbare Sollens-Notwendigkeit der Urteile zu einer metaphysischen Realität um. Diesen nicht zu rechtfertigenden Schritt vom Sollen zum Seienden, vom Wert zum Wirklichen können wir mit dem Realismus nicht mitgehen; er ist es, der uns auch von dem „kritischen Realismus" trennt, bei dem das transzendente Sein die Rolle eines schlechthin unerkennbaren und daher für die Erkenntnis gänzlich bedeutungslosen X spielt.

Wir stellen also dem urteilenden Subjekt als formalen transzendenten Gegenstand, nach dem es sich zu richten hat, nichts anderes als ein Sollen gegenüber, das nicht wirklich ist, wohl aber zeitlos gilt, und dessen transzendente Geltung deswegen vor jedem skeptischen Angriff geschützt ist, weil seine Anerkennung die Voraussetzung jedes Urteils, ja jeder Frage bildet. Wir können diesen Standpunkt dann, um auch die Terminologie noch einmal zu rechtfertigen,

im Gegensatz sowohl zum Standpunkt der reinen Immanenz oder des subjektiven Idealismus als auch zum Standpunkt des erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Realismus am besten als transzendentalen Idealismus bezeichnen, und der Sinn dieses schon früher [1] erläuterten Schlagworts muß jetzt in jeder Hinsicht klar sein.

Idealistisch ist unsere Ansicht einerseits insofern, als sie in Uebereinstimmung mit dem Positivismus oder dem Vorstellungsidealismus kein anderes, als das in der Vorstellung (idea) unmittelbar gegebene, inhaltlich bestimmte Seiende annimmt. Doch dies allein würde noch nicht genügen, um den Ausdruck Idealismus zu rechtfertigen. Ja, die Erinnerung an die „bloße" Vorstellung kann geradezu zu Mißverständnissen führen und spiritualistische Gedanken mitklingen lassen. Wir behalten das Wort Idealismus trotzdem aus zwei Gründen bei. Erstens, weil wir das „Absolute" oder die letzte Grundlage der Erkenntnis nicht in einem Wirklichen, sondern in einem Unwirklichen finden, das man als ein Ideales im Gegensatz zum Realen zu bezeichnen gewohnt ist, und ferner scheint uns das Wort Idealismus auch deswegen geeignet, weil das Wort Ideal, ebenso wie der Kantische Begriff der „Idee", auf etwas Unwirkliches von der besondern Art hinweist, daß es gilt oder im Reich der Werte liegt. So wird durch den Terminus Idealismus der Primat des unwirklichen geltenden Wertes gegenüber dem wirklich Seienden zum Ausdruck gebracht.

Transzendental idealistisch endlich ist unsere Ansicht andererseits im Gegensatz zum subjektiven Idealismus insofern, als sie über den gegebenen Bewußtseinsinhalt hinaus auf eine transzendente Aufgabe, also ebenfalls auf eine „Idee" im Sinne Kants hinweist und wegen der logischen Priorität des Sollens vor dem Seienden den letzten Grund alles immanenten Wirklichen weder in diesem selbst noch in einer transzendenten Realität, sondern allein in einem transzendenten Ideal erblickt, das das erkennende Subjekt anzuerkennen hat. Der Gegenstand der Erkenntnis ist demnach für den transzendentalen Idealisten weder immanent noch transzendent „gegeben", sondern „aufgegeben". So können wir den bisher üblichen Gegensatz von immanenter und transzendenter Erkenntnistheorie im Prinzip überwinden und zugleich das Berechtigte auf beiden Seiten anerkennen.

---

[1] Vgl. das erste Kapitel dieser Schrift S. 23 ff.

II.

Gegenstandsform, transzendente Norm und Kategorie.

Jetzt wenden wir uns der Frage zu, ob dieser Idealismus sich mit den Voraussetzungen verträgt, die man vom Standpunkt der Einzelwissenschaften nicht aufgeben darf, ohne ihren Sinn zu zerstören, d. h. wir wollen zeigen, daß, so entschieden wir jeden ontologisch - metaphysischen Realismus ablehnen, wir doch in keinem unaufhebbaren Gegensatz zum empirischen Realismus stehen. Der transzendentale Idealismus hat vielmehr geradezu die Aufgabe, den Realismus der Spezialforschung in seiner Sphäre als berechtigt anzuerkennen, und daß er dies vermag, im Gegensatz zum Positivismus wie zum transzendentalen Realismus, darin liegt seine Bedeutung. Nach der Ansicht der Einzelwissenschaften richtet sich das Erkennen nach dem „Wirklichen" und stützt sich dabei auf die „Erfahrung". Inwiefern müssen wir diese Meinung zerstören, und inwiefern bleibt sie trotzdem bestehen? Das wollen wir noch einmal im allgemeinen und dann für einige spezielle Probleme der Wirklichkeitserkenntnis zeigen. Selbstverständlich ist das, worin wir vom empirischen Realismus abweichen, ebenso wichtig wie das, worin wir mit ihm übereinstimmen, ja ehe die Differenz nicht klar geworden ist, wird auch die Harmonie nicht zutage treten, und wir stellen daher das Trennende voran.

Auch dabei handelt es sich wieder um die Form der Erkenntnis, und ihren Begriff müssen wir zunächst noch genauer bestimmen, denn gerade er enthält mit Rücksicht auf das Verhältnis zum empirischen Realismus Probleme. Es ist üblich, die Erkenntnisform als Kategorie zu bezeichnen, und daß erst durch sie unser Erkennen gegenständlich wird, ist keine unerhörte Behauptung. Aber wir fassen ihren Begriff etwas anders, als es sonst geschieht, d. h. wir scheiden ihn von dem allgemeinen Begriff der theoretischen Form als eine besondere Art, und hiermit scheinen wir uns weit von allem Realismus zu entfernen. Davon haben wir deshalb zuerst zu sprechen.

Was wir im allgemeinen unter theoretischer Form verstehen, kann nicht mehr zweifelhaft sein, und zumal mit Rücksicht auf den vom Subjekt losgelöst gedachten Gegenstand der „objektiven" Logik ist das einfach. Er zerfällt so in Form und Inhalt, daß die Form als theoretischer Wert gilt, während der Inhalt das logisch Indifferente bildet.

In gewisser Hinsicht steht diese Ansicht jedem Realismus nahe, der den Gegenstand für sich, d. h. ohne Subjekt denkt [1]. Freilich wird der empirische Realist überhaupt keinen Unterschied zwischen Form und Inhalt machen. Falls er jedoch darauf reflektiert, muß auch er in den Gegenständen Gebilde erblicken, die so beschaffen sind, daß ein Inhalt eine Form trägt. Sogar dadurch, daß die „Wirklichkeit" selbst als Form begriffen wird, braucht sich an den realistischen Ansichten noch nichts Wesentliches zu ändern. Nur damit lehrt der erkenntnistheoretische Idealismus etwas ihnen prinzipiell Fremdes, daß die Form als Wert gelten soll. Die „Wirklichkeit", sahen wir, liegt in der Sphäre des Unwirklichen, und nur das inhaltlich erfüllte „Wirkliche" ist wirklich zu nennen. Wir wissen jedoch bereits, daß, so wichtig diese Einsicht ist, sie allein für das Verständnis der Erkenntnis des Gegenstandes nicht ausreicht. Freilich könnte man meinen, es fehle ihr nur noch eine Ergänzung, die im Urteil Form und Inhalt ebenso scheidet wie im Gegenstand, denn dann werde sofort klar, warum das Urteilen erkenne, wenn es nach Form und Inhalt mit dem Gegenstande übereinstimmt. Aber dabei bleiben wir immer noch im Rahmen einer Abbildtheorie, die, wie wir wissen, für den Erkenntnisakt des Subjekts keinen Platz hat, und worauf die „Uebereinstimmung" des Urteils mit dem Gegenstand beruht, ist dann mit Rücksicht auf die Form nach wie vor problematisch. Auf diese Weise läßt sich also das Erkennen nie begreifen, und insofern lehnen wir jeden Realismus ab. Wir müssen mit der logisch ursprünglichen Korrelation von Erkenntnisakt und Gegenstand beginnen, da wir vom isoliert gedachten Gegenstand aus die Verbindung mit dem erkennenden Subjekt nicht wieder herstellen können [2], und wir halten uns daher zunächst an das Urteil, um zu verstehen, was es heißt, es müsse nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form des Gegenstandes zeigen, weil es dadurch allein gegenständlich oder objektiv werde.

Doch gibt es, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, außer dem psychischen Sein des Urteilens, das hier gar nicht in Betracht kommt, zwei verschiedene Arten von Urteilssinn, und die erkenntnistheoretische Analyse kann von dem vollzogenen oder gewissermaßen „fertigen" Urteil ausgehen, dessen Leistung in seinem objektiven oder

[1] Vgl. oben S. 288.
[2] Vgl. oben S. 294.

transzendenten Gehalt vorliegt. Sie schließt dann von ihm zurück auf die „Bedingungen seiner Möglichkeit". So macht sie es auch bei dem Urteil, das etwas als seiend behauptet, z. B. Farbe ist. Wir haben ferner ausführlich gezeigt, daß die Vorstellung einer „Farbe" und die einer „seienden Farbe" sich durch nichts voneinander unterscheiden. Der Begriff des Seins und damit auch der des Seienden hat erst im theoretisch differenten Gebilde eine Bedeutung, d. h. entweder in der Bejahung und Verneinung oder in der Frage, die ihn auf Bejahung und Verneinung bezieht. Die Bejahung tritt ihrem Sinn nach zu den Vorstellungen als etwas Nichtvorstellungsmäßiges hinzu, und weil der Inhalt des Urteils allein in seinen vorstellungsmäßigen Bestandteilen zu finden ist, gehört der Bejahungssinn notwendig zur Urteilsform. Daraus folgt, daß, wenn wir ein Existenzialurteil mit Rücksicht auf seinen Sinn analysieren und dabei auf den Gegensatz von Form und Inhalt achten, das „Sein" des als seiend Beurteilten nur in der Urteilsform stecken kann. Damit muß klar sein, was es bedeutet, wenn wir sagen: das Sein ist Jaform im Sinn des Existenzialurteils [1].

Aber solange wir uns auf das fertige Urteil beschränken, wird die Bedeutung dieser Jaform für die Objektivität der Erkenntnis noch nicht verständlich. Die Formen der Urteile, die etwas als wirklich behaupten, sind zugleich die Formen der erkannten wirklichen Gegenstände, und der empirische Realismus wird die Formen des Wirklichen als das Primäre ansehen, also die Urteilsformen nur als gewissermaßen wiedergespiegelte oder nachbildende Formen deuten. Ja, er muß die Wahrheit eines Urteils geradezu davon abhängig machen, daß seine Form die Form des Wirklichen reproduziert, und hieran ändert sich vom transzendentalphilosophischen Standpunkt prinzipiell nichts, solange wir nur den vom Subjekt losgelösten Gegenstand der „objektiven" Logik ins Auge fassen, d. h. uns darauf beschränken, die Form als geltenden Wert zu deuten. Die Urteilsform ist auch dann bloßes Nachbild der Gegenstandsform. Der Gegenstand besteht für sich, getrennt vom Subjekt, das ihn erkennen soll, und was Erkennen ist als sein Erfassen, bleibt mit Rücksicht auf seine Form um so unverständlicher, je stärker man die transzendente Geltung der vom Subjekt losgelösten Gegenstandsform betont. Deshalb

[1] Vgl. oben S. 285 f. das über die notwendige Verbindung des Prädikats mit der Bejahung Ausgeführte.

müssen wir jeder Deutung entgegentreten, die im Erkennen irgend eine Art Reproduktion des fertigen Gegenstandes sieht, und es macht dabei, wie immer wieder hervorzuheben ist, keinen wesentlichen Unterschied, ob wir den Gegenstand mit dem Realismus als eine fertige Wirklichkeit betrachten oder die Form „idealistisch" als geltenden Wert verstanden haben, in dem der Inhalt steht. Den Gedanken, daß Erkennen mit Rücksicht auf die Form ein Nachbilden sei, haben wir geradezu umzukehren. Für die Transzendentalphilosophie darf es keine für sich bestehenden fertigen Gegenstände mit für sich bestehenden Formen geben, die der Inhalt hat, und die von den Urteilsformen nur wiedergespiegelt werden, denn in einem auf Grund dieser Voraussetzung entstehenden Erkenntnisbegriff käme ein erkennendes Subjekt noch gar nicht vor. Allein dann, wenn die Form des wirklichen Gegenstandes gedacht wird als bestimmt durch die im Urteil des Subjekts enthaltene Form, läßt das vom Subjekt vollzogene Erkennen sich als gegenständlich verstehen.

Freilich geraten wir, um diese Verhältnisse klarzulegen, wieder in sprachliche Schwierigkeiten und müssen uns mit Bildern behelfen. Aber das ist nun einmal aus Gründen, die wir kennen, unvermeidlich, und wir scheuen uns daher nicht, um den Gegensatz zu der Auffassung zum Ausdruck zu bringen, die im Erkennen das Reproduzieren eines fertigen Gegenstandes sieht, an die innerhalb des Kantianismus üblich gewordene Terminologie anzuknüpfen und zu sagen: die Form des als wirklich erkannten Gegenstandes ist nur zu begreifen als ein Urteilsprodukt. Dabei wird das Wort „produzieren" selbstverständlich nicht für ein kausales Hervorbringen, sondern allein für das logische Begründen verwendet, und ferner bezieht sich auch diese „Begründung" nicht etwa auf die Geltung der Form. Der theoretische Wert bleibt in seiner Transzendenz unbegründbar. Wohl aber müssen wir von einem produzierenden Erkennen mit Rücksicht auf das Zusammen von Form und Inhalt sprechen, ohne das es keine „wirklichen Gegenstände" gibt. Auch dieses tritt uns zwar stets als ein Zusammengehören entgegen, von dem wir abhängig sind, und bleibt als tranzendenter unwirklicher „Gegenstand" das logisch Erste, das jedem Urteilssinn vorangeht. Aber erst dadurch, daß wir das Sollen bejahen und damit erkennen, was wirklich ist, erhält der Inhalt die ihm zukommende Form in der Weise, daß wir

nun von einem „wirklichen Gegenstand" reden dürfen. Deshalb verlegen wir, um nicht allein den für sich bestehenden Gegenstand, sondern auch seine Erkenntnis ihrem logischen Wesen nach zu verstehen, den Schwerpunkt aus der Form des vollzogenen Urteils, dessen Gehalt man noch als Abbild des Gegenstandes deuten könnte, in den Akt der Urteilsvollziehung oder in die formgebende Bejahung und sagen: durch sie kommt der fertige Gegenstand, der die Form „Wirklichkeit" hat, erst zustande.

Damit sind wir dann zu einem Ergebnis gelangt, das jeden Gedanken an ein bloß nachbildendes Erkennen definitiv ausschließt. Die Form des fertigen Urteilsgehaltes, die zugleich Form des ebenfalls fertigen wirklichen Gegenstandes ist, kann im Unterschied vom Akt der Bejahung als „wirkliche" oder „seiende" Form des Zusammenseins von Form und Inhalt gelten, und diesen Schein haben wir zu zerstören. Deshalb trennen wir im Urteil nicht nur überhaupt Form und Inhalt, sondern stellen innerhalb des Formalen selbst über die Form des fertigen Urteils oder des Urteilsgehaltes, die zugleich Form des fertigen wirklichen Gegenstandes ist, die Form des Aktes der Anerkennung als die unwirkliche formale Bejahung des unwirklichen Sollens. Dies Sollen, das als Zusammengehörigkeit des Inhalts mit der Form auftritt, kann, da für die Erkenntnistheorie der Inhalt in seiner Besonderheit überall beiseite bleibt, auch als formale Norm bezeichnet werden, und nun erst wird im ganzen Umfang deutlich, was notwendige formale Voraussetzung sowohl des vollzogenen Urteils wie auch des fertigen wirklichen Gegenstandes ist, oder was mit Rücksicht auf die Existenzialurteile als logische Bedingung des wirklich Seienden, genauer des als wirklich seiend Erkannten, betrachtet werden muß. Gehen wir vom Subjekt aus, um so den Erkenntnisakt in seinem den Gegenstand erfassenden Wesen zu verstehen, so zeigt sich: der Form nicht nur des Urteilsgehaltes, sondern auch der Form des wirklichen Gegenstandes geht nicht allein die formale Norm als Zusammengehörigkeit der Form mit dem Inhalt, sondern auch der formale Sinn des Aktes ihrer Bejahung voran. Oder: das Zusammen der Form „Wirklichkeit" mit dem Inhalt, das nach empirisch realistischer Ansicht so aufzufassen ist, daß die Form am fertigen Gegenstand haftet und nur reproduziert zu werden braucht, beruht außer auf der formalen Norm des Zusammengehörens auch auf dem formalen Sinn von deren Anerkennung, durch welche das Zusammen*sein* von

Form und Inhalt und damit der wirkliche Gegenstand erst entsteht.

Um nun im Anschluß an diese neue Formulierung des früheren Ergebnisses zu zeigen, was wir unter Kategorie verstehen, und weshalb wir sie von den andern theoretischen Formen trennen, können wir uns auch so ausdrücken. Denken wir bei dem Worte „Form" nur an das fertige Urteil oder den objektiven Urteilsgehalt und dementsprechend nur an das fertige Erkenntnisprodukt oder den geformten Gegenstand, so scheint die Form, wenn es sich um Wirklichkeitserkenntnis handelt, schon an etwas Wirklichem zu haften und damit selbst in die Sphäre des Wirklichen sogar dann zu gehören, wenn es sich um die Form „Wirklichkeit" handelt. Der Gegenstand wird als ein Zusammen*sein* von Form und Inhalt gedacht, und die logische Bedeutung der Form, die sie als vorwirkliches, die Gegenständlichkeit des Wirklichen erst begründendes Moment hat, kann unter diesen Umständen nie deutlich werden. Wollen wir trotzdem dabei bleiben, daß das Wort „Form", wie üblich, sich auch auf das fertige Erkenntnisprodukt und den geformten Gegenstand bezieht, so müssen wir innerhalb des Formbegriffes Unterschiede machen und für das Urteil des Subjekts einen Formbegriff gewinnen, der es ausschließt, daß man in seiner Form eine Reproduktion der Wirklichkeits- oder Gegenstandsform sieht. Daher schieben wir zwischen die Form des fertigen Urteilsgehalts, die als nachbildliche Form angesehen werden könnte, einerseits und die formale Norm der Zusammengehörigkeit von Inhalt und Form andererseits noch einen Formbegriff ein. Mit ihm meinen wir das, was noch nicht Form in der Sphäre des Seienden oder Wirklichen, aber auch nicht mehr bloße Norm als Zusammengehörigkeit ist, sondern das darstellt, was das wirklich Seiende nach Maßgabe des Sollens begründet, also gewissermaßen den *Uebergang vom Sollen zum Seienden*, von der Form zum fertigen, aus Form und Inhalt *bestehenden* Gegenstand bildet, indem es dem Inhalt die Form beilegt, die ihm auf Grund des Sollens zukommt, und dieses formgebende Etwas nennen wir in Erinnerung an die eigentliche Bedeutung des Wortes die *Kategorie*. Selbstverständlich läßt sich der Terminus für jede theoretische Form brauchen. Am besten aber paßt er für die Form des Sinnes, den der Akt der Anerkennung hat. Der griechische Ausdruck meint dann wieder wie ursprünglich die Form der „Aussage" oder der „Prädizierung", durch welche das erkennende Subjekt sich des Gegenstandes bemächtigt.

Doch bedeutet das „sich bemächtigen" nun nicht das bloße Hineinziehen eines für sich bestehenden metalogischen Gegenstandes in die logische Sphäre des erkennenden Subjekts, sondern es ist so zu verstehen, daß das Subjekt den Gegenstand durch die bejahende Verknüpfung des Inhalts mit der ihm auf Grund der Norm zukommenden Form der Wirklichkeit als wirklichen Gegenstand erst „produziert".

Ueber die sachliche Notwendigkeit dieses Begriffes vom Sinn der Anerkennung des Sollens, im Unterschied vom Sinn des anerkannten Sollens, und über seine Bedeutung für das Verständnis des gegenständlichen Erkenntnisaktes kann kein Zweifel sein. Die Formen des anerkannten Sollens und des Seienden sind beide als etwas Letztes, für sich Bestehendes anzusehen, nach deren „Grund" zu fragen nicht mehr angeht, und dann läßt sich die Gegenständlichkeit des Erkenntnisaktes nie begreifen. Die Kategorie dagegen, wie wir sie bestimmen, macht nicht allein das Problem deutlich, sondern zeigt auch den Weg zu seiner Lösung. Ist es die Sinnform des Urteilsaktes, die dem Erkenntnisprodukt die Form erst erteilt, so wird damit die Bedeutung der Form für den Wahrheitswert des Urteils klar. Wenn das Sollen oder die formale Norm der Zusammengehörigkeit, die der Urteilsakt bejaht, transzendent gilt, so muß die Kategorie dem Urteil mit der Form zugleich die Gegenständlichkeit geben und damit das Moment, auf Grund dessen sein Gehalt vom Standpunkt des empirischen Realismus als Reproduktion des Wirklichen anzusehen ist, oder das, was es rechtfertigt, zu sagen, der fertige Urteilsgehalt zeige dieselbe Form wie der vom Subjekt losgelöst gedachte Gegenstand und stimme insofern mit ihm überein.

Um auch die gegenständliche Bedeutung, die hiernach der fertige Urteilsgehalt hat, hervorzuheben, wollen wir seine Form, die er durch die Anerkennung der transzendenten Norm erhält, und die ihm also durch Beziehung nicht zum immanenten Seienden, sondern zum transzendenten Sollen Objektivität verleiht, seine t r a n s z e n d e n t a l e F o r m nennen und dementsprechend drei formale Faktoren in jeder Erkenntnis voneinander scheiden: die transzendente Norm, welche die Zusammengehörigkeit von Inhalt und Form verbürgt, die Kategorie, die den formalen Sinn des Aktes ihrer Anerkennung darstellt, und endlich die transzendentale Form, die am fertigen Urteilsgehalt zu finden ist. Die Norm ist die Form des Sollens oder des trans-

zendenten unwirklichen Gegenstandes, die dem Subjekt als Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt entgegensteht. Die Kategorie ist die Form des Urteilsaktes, der diesen Gegenstand durch Bejahung erfaßt und so das Erkenntnisprodukt entstehen läßt. Die transzendentale Form endlich ist die Form des fertigen Urteils, von der man glaubt, daß sie die Form des fertigen wirklichen Gegenstandes nachbilde. Zu diesen drei Formen, die sich als notwendig ergeben, sobald man nicht nur nach dem Gegenstand der Erkenntnis, sondern auch nach der Erkenntnis des Gegenstandes fragt, und mit denen die subjektiv verfahrende Erkenntnistheorie auskommt, tritt dann noch die Form der ,,objektiven" Logik hinzu, die als transzendenter Wert an dem Inhalt haftet, und die der Gegenstand in seinem ,,an sich" zu besitzen scheint, wenn wir ihn uns losgelöst vom erkennenden Subjekt, also streng genommen nicht mehr als Gegen stand denken, und endlich ist noch die Form zu nennen, die der empirische Realismus annehmen muß, um den Gegenstand als ein wirkliches Zusammensein von Form und Inhalt zu denken. Im ganzen erhalten wir demnach nicht weniger als fünf verschiedene Formen, von denen zwei Urteilsformen und drei Gegenstandsformen im weitesten Sinne des Wortes sind, und die wir kurz auch als Form des transzendenten Gegenstandes, des immanenten Urteilssinnes, des transzendenten Urteilsgehaltes, als ,,künstlich" abgelöste Wertform des Gegenstandes der objektiven Logik und endlich als Form der empirischen Realität oder des immanent gewordenen fertigen, mit dem wirklichen ,,Material" zusammenfallenden Gegenstandes bezeichnen können.

Sind diese Unterschiede im allgemeinen klar, so werden wir endlich das Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus sowohl mit Rücksicht auf das feststellen können, was beide voneinander scheidet, wie auch ihre Vereinbarkeit verstehen. Der empirische Realismus kennt, selbst wenn er auf den Unterschied von Form und Inhalt reflektiert, weder die transzendente Norm, noch die Kategorie, noch die Form des vom Subjekt losgelöst gedachten Gegenstandes als den transzendent gültigen Wert, sondern weiß nur von der Form des fertigen Urteils und der Form der fertigen empirischen Wirklichkeit, und er faßt das Verhältnis der beiden zueinander in der Weise auf, daß die erste die Reproduktion der zweiten bedeutet. Er setzt also das empirisch Wirkliche als absolut an den ,,Anfang", und alle Erkenntnis ist ihm bloßes Nachbild. Der transzendentale Idealismus

sieht umgekehrt in der Form des Wirklichen das Produkt des Urteilsaktes, weil anders die ,,Uebereinstimmung" zwischen Erkennen und Gegenstand oder die Gegenständlichkeit der Erkenntnis sich nicht verstehen läßt, und er muß nun die Form des fertigen Urteils ebenso wie die des wirklichen Gegenstandes als begründet durch die formale Anerkennung der Norm oder durch die Kategorie begreifen, während diese selber durch die transzendente Norm begründet ist. So allein kann die Uebereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand in anderer Weise als durch das angebliche Abbilden klar werden. Transzendente Norm, Kategorie und transzendentale Form des Urteils hängen in jedem Erkenntnisakt auf das Engste zusammen, und sie sind doch zugleich als unwirklicher transzendenter Erkenntnis-Gegenstand für das Subjekt, als Erkenntnisproduktion durch das Subjekt und als Gegenständlichkeit des Erkenntnisproduktes, d. h. des fertigen Urteils voneinander zu trennen, damit zutage tritt, was jedes erkennende Urteil voraussetzt und voraussetzen muß, um Anspruch auf Objektivität zu erheben, oder wie der Urteilsakt durch die Kategorie sich zu dem Gebilde gestaltet, worauf das Prädikat ,,wahr" angewendet werden darf.

Trotz dieser Abweichung von den Ansichten des empirischen Realismus kann andererseits von einem Widerspruch mit seinen Voraussetzungen nicht die Rede sein. Es wird ja nicht bestritten, daß die Form des fertigen Urteils mit der Form des wirklichen immanenten Gegenstandes übereinstimmt, sondern es wird lediglich die Deutung dieser Uebereinstimmung als die eines Abbildes mit seinem für sich bestehenden Original in Abrede gestellt, ja, der Begriff der Kategorie ist gerade deshalb eingeführt, um die Meinung, daß das wahre Urteil nach Form und Inhalt mit seinem Gegenstande übereinzustimmen habe, auch mit Rücksicht auf die Form verständlich zu machen. Nicht gegen die Uebereinstimmungstheorie, sondern allein gegen die Abbildtheorie will also der transzendentale Idealismus sich richten, und hiergegen etwas einzuwenden, haben die Einzelwissenschaften keine Veranlassung. Im Gegenteil, das, was sie auf dem Standpunkt des empirischen Realismus erstreben: Uebereinstimmung ihrer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, erscheint nun auch nach transzendentalphilosophischen Voraussetzungen mit Rücksicht sowohl auf die Form wie auf den Inhalt begründet.

Um den Begriff der Kategorie, der hierbei nicht entbehrt werden kann, und der dem Subjekt im Erkennen sein unveräußerliches Recht zu wahren hat, vor jedem Mißverständnis zu schützen, heben wir schließlich noch einmal hervor, daß die „Anerkennung" der Norm wieder nicht etwa als psychischer Akt angesehen werden darf, obwohl wir von ihr nur in Ausdrücken sprechen können, die sonst psychische Akte bezeichnen. Wir trennen hier, wie überall, den logischen S i n n der Kategorie von dem psychischen Sein, welches die Anerkennung wirklich vollzieht, und bewegen uns ebenso wie bei dem „bejahenden Bewußtsein überhaupt" in der Sphäre der Begriffe, die nichts als erkenntnistheoretische Voraussetzungen des wirklich Seienden enthalten. Ja, wir gestalten mit der Kategorie nur den Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt als des notwendigen Subjektkorrelates jedes Gegenstandes der Erkenntnis weiter aus, wie später noch deutlicher zutage treten wird. Im übrigen müssen wir die Kategorie schon als ein „a priori" dem Seienden oder Wirklichen gänzlich entrücken, und wir tun damit nichts, was nur unserer Kategorienlehre eigentümlich wäre, denn es hat auf k e i n e m erkenntnistheoretischen Standpunkt einen Sinn, formale Voraussetzungen aller Seinserkenntnis selbst für seiend zu halten. Zwingt uns doch jede Trennung von Form und Inhalt dazu, die Sphäre des Wirklichen zu verlassen. Auch der Inhalt der Erkenntnis, den die Kategorie der Wirklichkeit zum wirklichen Gegenstand macht, ist als bloßer Inhalt, d. h. abgelöst von der Form, nichts Wirkliches mehr. Er kann jedoch unter die Form des Wirklichen gebracht werden, ja er soll es. Die Form dagegen kommt in die Sphäre des Seienden lediglich dann, wenn man sie als am Seienden haftend ansieht, und diese Betrachtungsweise ist nur vom Standpunkt des empirischen Realismus, nicht von dem der Erkenntnistheorie möglich, da durch die Form der Inhalt erst zu dem wird, was als seiend zu gelten hat. Die Kategorie geht ebenso wie die transzendente Norm begrifflich allem Seienden voran. Ja, wir haben sie, um diese ihre Objektivität begründende Bedeutung klar zu legen, durch die Trennung von der Form des fertigen Urteilsgehaltes und des als seiend erkannten Gegenstandes noch weiter vom Seienden ferngehalten, als es sonst üblich ist, denn so allein erhält sie den ihr zukommenden logischen Ort. Sie verbindet als Jaform des immanenten Urteilssinnes das transzendent gültige Sollen mit den Akten des erkennenden Subjekts, in denen sie als überall identisches

formales Moment enthalten ist, und weil nur mit ihrer Hilfe sowohl der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis als auch der Begriff der Erkenntnis des Gegenstandes endgültig festgestellt werden kann, hat in ihrem Begriff eine auf dem subjektiven Wege vom Erkenntnisakt zum Gegenstand vordringende Transzendentalphilosophie zu gipfeln.

III.

Die Kategorie der Gegebenheit.

Nach diesen allgemeinen Ausführungen über das Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus kehren wir noch einmal zu den Urteilen zurück, die wir früher hauptsächlich bei der Aufweisung des Gegenstandes der Erkenntnis in Betracht gezogen haben, nämlich zu den Konstatierungen von Tatsachen des Bewußtseins. Wie verhält sich mit Rücksicht auf sie der tranzendentale Idealismus zu dem, was der empirische Realismus der Einzelwissenschaften nicht aufgeben kann? Erst wenn auch dies sowohl für den Unterschied wie für die trotzdem bestehende Harmonie klar gestellt ist, werden wir die andern Probleme der Wirklichkeitserkenntnis verstehen. Kam bisher im Begriff des empirischen Realismus mehr die „Realität" in Betracht, so tritt jetzt mehr das „Empirische" in den Vordergrund, und beide Seiten sind gleich wichtig.

Das Tatsächliche oder „Wahrgenommene" ist vom Standpunkte der Einzelwissenschaften schlechthin g e g e b e n , und wie weit man die Erkenntnisvoraussetzungen einschränken mag, an diesem unmittelbaren Gegebensein muß man festhalten. Mit ihm allein kann eine empirische Disziplin beginnen. Jeder Versuch, es aus einem andern Prinzip abzuleiten, scheint daher dem empirischen Realismus sinnlos. Das Gegebene ist das, was unmittelbar „erfahren" wird, und die Erfahrung hat jede Erfahrungswissenschaft vorauszusetzen, um Erfahrungswissenschaft zu bleiben. Wir aber konnten gerade das Tatsächliche oder Gegebene nicht als ein erkenntnistheoretisch Letztes anerkennen. Wir versuchten, noch hinter die Erfahrung zurückzugehen und gerade sie zum Problem zu machen. Wir sahen, daß das Sollen begrifflich früher ist als jedes Seiende, also auch als das, von dem wir Erfahrung haben. Wie stimmt diese erkenntnistheoretische Deutung mit der zweifellos richtigen Behauptung des empirischen Realismus, daß in jeder Erfahrung etwas Letztes und Unableitbares steckt?

Selbstverständlich darf unser Versuch sich niemals auf die inhaltliche Bestimmtheit dieses oder jenes einzelnen Faktums, sondern allein auf die Art seines Seins, also auf das Gegebensein des Faktischen beziehen, d. h. es kommt wieder, wie überall, in der Erkenntnistheorie nur die allgemeine Form der Gegebenheit, niemals das, was dieses Wahrgenommene von jenem Wahrgenommenen unterscheidet, in Betracht, und schon damit ist jeder Widerspruch gegen die Voraussetzungen des empirischen Realismus im Prinzip beseitigt, denn für den Standpunkt der Einzelwissenschaften ist ja nur der Inhalt der gegebenen Tatsachen, nicht die Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit wichtig. Sie wollen die überall verschiedene, hier so, dort anders geartete Bestimmtheit des Wahrgenommenen konstatieren, und diese muß auch die Erkenntnistheorie als etwas schlechthin Unableitbares hinnehmen. Genauer: mit ihr vermag sie sich überhaupt nicht zu beschäftigen. Wenn mir z. B. zwei Farbenflecke gegeben sind, so kann ich das, wodurch der eine blau, der andere rot ist, auch vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus lediglich anerkennen. D i e s Blau und d i e s Rot bleibt in jeder Hinsicht unableitbar, oder, wie wir auch sagen können, i r r a t i o n a l , denn an den bestimmten Inhalten findet alles „Denken" seine Grenze. Nur darauf reflektiere ich, daß ich dies Blau und dies Rot als „Tatsache" anerkenne oder als „gegeben" beurteile, d. h. dem Inhalt die Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit zuspreche. Für die Urteile: „dies i s t blau" und: „jenes i s t rot" suche ich nach der logischen Voraussetzung, die sie begründet, nur insofern, als ich das kennen lernen will, was den beiden inhaltlich verschiedenen Urteilen g e m e i n s a m ist. Es wäre daher das schlimmste Mißverständnis unserer Absicht, wenn man meinte, wir wollten „rationalistisch" den Inhalt des Gegebenen aus einem darüber hinaus liegenden Prinzip deduzieren. Was wir untersuchen, ist nicht der verschiedene Urteilsinhalt, sondern hier, wie überall, die Bejahung des Inhaltes mit Rücksicht auf die in allen Konstatierungen von Tatsachen i d e n t i s c h e Urteilsform.

Da jedoch das Problem der Gegebenheit als Formproblem vielfach noch nicht begriffen ist, ja oft mit geradezu grundsätzlicher Verständnislosigkeit beiseite geschoben wird, müssen wir hierbei noch etwas verweilen. Es kommt darauf an, auch die Gegebenheit als Kategorie zu verstehen, also zu zeigen, daß die Wahrheit der rein tat-

sächlichen Urteile, die nur Bewußtseinsinhalte als gegeben konstatieren, insofern auf der Form beruht, als erst die Kategorie als Jaform ihnen Gegenständlichkeit verleiht. Wir finden, wie wir schon früher gezeigt haben [1], auch dort noch Form, wo man sonst nur Inhalt annimmt, und das bedarf der weiteren Klärung. Was also heißt es, wenn wir im Gegebenen oder Wahrgenommenen selbst, das für die Einzelwissenschaften das Letzte und Problemlose ist, ein erkenntnistheoretisches Problem sehen und dementsprechend von der Kategorie der Gegebenheit im Gegensatz zum Inhalte des Gegebenen sprechen?

Zunächst scheint das einfach, ja, nach den vorangegangenen Ausführungen einer besonderen Antwort nicht mehr bedürftig. Wir haben uns bisher auf den Begriff des Seins als den des Gegebenseins beschränkt. Farbe ist, heißt so viel wie: Farbe ist Bewußtseinsinhalt, ist Tatsache, ist gegeben, ist wahrgenommen. Daher können im Bereich der bloßen Vorstellung „diese Farbe" und „diese gegebene Farbe" ebensowenig voneinander zu unterscheiden sein wie die Vorstellung der Farbe und die Vorstellung der seienden Farbe, und das Wort gegeben oder wahrgenommen wird, wenn es theoretisch different sein soll, ebenso wie das Wort seiend, nur als Bestandteil eines Bejahungs- oder Verneinungssinnes eine Bedeutung haben. Das „Wahrgenommene" ist, falls ihm überhaupt ein logischer Sinn als Erkenntnis zukommt, wie wir wissen, immer schon das für wahr Genommene. Darin darf man nicht eine Wortspielerei erblicken. Es soll durch diese Formulierung nur hervorgehoben werden, daß die Wahrnehmung, sobald sie die Form einer Erkenntnis annimmt, bereits in der Sphäre des theoretisch Gültigen sich befindet. Jedenfalls verstehen wir, was es heißt, wenn wir sagen: auch die Gegebenheit steckt nicht in dem vorstellungsmäßigen Inhalt des Urteils, sondern in seiner Form. Sollte man einwenden, das Gegebene könne keine Form enthalten, denn es sei ja nichts als ein anderer Name für den gegebenen Inhalt, so ist gegen diese Terminologie zwar nichts zu sagen, aber an der Sache wird durch sie nichts geändert, denn die Gegebenheit ist niemals als dieser oder jener besondere Inhalt, sondern stets als Inhalt im allgemeinen, also als Form der Inhaltlichkeit zu betrachten, die zu jedem besonderen Gegebenen gehört, und nur weil wir es allein mit wirklichen Tatsachen, nicht mit „Gegenständen überhaupt" zu tun haben,

[1] Vergl. oben S. 146 f.

ziehen wir es vor, statt von der „Form der Inhaltlichkeit" von der Form der Tatsächlichkeit oder Gegebenheit zu sprechen. Daß hier eine Form vorliegt, die den Inhalt erst theoretisch different macht, ist auf keinen Fall zu bezweifeln, und darauf allein kommt es in diesem Zusammenhang an [1]. Die Form setzt dann aber als Form des fertigen Urteils und des Erkenntnisproduktes oder des fertigen wirklichen Gegenstandes die anderen Formen voraus, also sowohl die Urteilsnorm, die transzendent gilt, als auch den Sinn ihrer bejahenden Anerkennung oder die Kategorie. So verstehen wir: das Gegebene oder Wahrgenommene im Sinne des für wahr Genommenen schließt den Sinn einer Bejahung des transzendenten Sollens ein. Müssen wir aber in dieser Weise auch im Gegebenen Inhalt und Form voneinander scheiden, so haben wir die Form der Erkenntnis, die das gegebene Sein überhaupt erst „möglich" macht oder ihm logisch vorangeht, als Kategorie der Gegebenheit zu bezeichnen und als besondere Kategorie anzuerkennen.

Das reicht jedoch zur Klärung dessen, was wir meinen, nicht aus, und deshalb bedarf diese Kategorie noch einer weiteren Bestimmung. Man kann glauben, daß für den transzendentalen Idealismus, der kein transzendent Seiendes kennt, die Kategorie der Gegebenheit mit der Kategorie des realen Seins überhaupt zusammenfalle, und wenn dies richtig wäre, so hätten wir mit der Trennung von Inhalt und Form im Gegebenen nichts für die Aufzeigung einer besonderen Kategorie erreicht. Dies trifft jedoch nicht zu. Die Kategorie des Seins und die der Gegebenheit unterscheiden sich vielmehr ebenso voneinander wie die beiden Urteile, an denen wir sie finden können, nämlich die Urteile: „Farbe ist" und: „diese Farbe ist", d. h. wir verstehen unter der Kategorie der Gegebenheit nicht die Form des allgemeinen Gegebenseins, die, falls wir mit diesem Ausdruck überhaupt einen Sinn verbinden wollen, in der Tat mit der Form des immanenten Seins identisch wäre, sondern wir meinen die Form des individuellen Gegebenen oder die Bejahungsform des Urteils, das ein rein tatsächliches, individuell bestimmtes einmaliges Gegebenes konstatiert. Ja, das allein ist unsere Absicht, in dieser bestimmten einmaligen, individuellen, einzelnen Tatsache noch Form und Inhalt voneinander zu trennen. Auch Urteile, die nichts anderes als ein

[1] Vergl. hierzu meine Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins. 1911, Logos II.

absolut individuelles, einzelnes Faktum aussagen, setzen eine Norm oder ein Sollen und den Sinn der Anerkennung dieses Sollens voraus, weil auch sie Bejahungen sind, und daher müssen wir den Sinn der Anerkennung des Sollens, auf dem die Wahrheit der einzelnen „Wahrnehmung“ beruht, von allen anderen Formen der Bejahung dadurch abheben, daß wir sie als Kategorie der Gegebenheit bezeichnen. Von einem „allgemeinen Gegebensein“ können wir insofern nicht sprechen, als „gegeben“ oder „tatsächlich“ im Wirklichen immer das Einmalige ist, und weil deshalb der Begriff des Gegebenen den des Besonderen und Individuellen einschließt.

Aber man wird vielleicht glauben, daß die Absicht, in dieser Weise „Sein“ und „Gegebensein“ zu scheiden, auf unüberwindliche Schwierigkeiten im Begriff der Form stoße. Jede Form ist doch allgemein, also auch die Form des Urteils: „diese Farbe ist“. Deshalb kann sie von der Form des Urteils: „Farbe ist“, nicht getrennt werden. Ebenso ist die Norm, die Urteile anerkennen, stets eine allgemeine Norm, und daher müssen wir die Kategorie ebenfalls immer als allgemeine Kategorie denken. Die Kategorie der Gegebenheit aber scheint eine individuelle Kategorie zu bedeuten, oder es sieht so aus, als wollten wir die Form des Urteils: „diese Farbe ist“, als individuelle Form von der allgemeinen Form des Urteils: „Farbe ist“, abtrennen, und das ist unmöglich. In dem Begriff der individuellen Urteilskategorie und den ihr entsprechenden Begriffen der individuellen Norm und der individuellen Gegenstandsform wird das Denken vor eine unlösbare Aufgabe gestellt.

Was ist hierauf zu antworten? Von „individueller Form“ dürfen wir allerdings nicht sprechen, und zwar weder wenn es sich um die Form des Urteilsaktes und der transzendenten Norm, noch wenn es sich um die Form des wirklichen immanenten Gegenstandes oder um irgend eine andere Form handelt. Wir bilden den Formbegriff in j e d e m Falle dadurch, daß wir vom Inhalt absehen. Also lassen wir auch in dem, was uns unmittelbar gegeben ist, in diesem Blau, in diesem Rot usw., wie wir schon sagten, das, was die verschiedenen Farben voneinander unterscheidet, weg und behalten so die Form der Gegebenheit als das Gemeinsame oder als das in den verschiedenen Farben identische Moment übrig. Insofern dies Identische in a l l e m Gegebenen steckt, ist auch die Form der Gegebenheit immer „allgemein“. Oder: wir abstrahieren in einer Reihe von Urteilen, dies Blau

ist, dies Rot ist, von den Inhalten Blau und Rot und behalten dann wieder die überall identische, gemeinsame Form: „dies ist", als allgemeine Form des Urteils. Aber wir behalten eben „d i e s ist", nicht „e t w a s ist", und darum ist die Form der Gegebenheit oder die Form der Urteile, die individuelle einmalige Tatsachen konstatieren, durchaus nicht mit der Form des immanenten Seins oder mit der Bejahung des Seins überhaupt identisch. Wir müssen vielmehr in dem allgemeinen Begriff der Form des Gegebenen oder in der identischen Form aller das Einzelne bejahenden Urteile den Begriff des „dies" bewahren, der überall als identisches Moment wiederkehrt, selbst wenn wir von jedem Inhalt abstrahieren. Und sobald wir das tun, kann kein Zweifel bestehen, daß der Begriff der Norm des Urteils, das diese bestimmte einmalige individuelle Tatsache konstatiert, ein anderer ist als der Begriff der Form eines Existenzialurteils im allgemeinen. Dasselbe gilt dann selbstverständlich auch für den Begriff der Norm oder des Sollens, das das Urteil in der Bejahung anerkennt. Wenn wir also von der Norm des Urteils „etwas ist" und der Norm des Urteils „dies ist" sprechen, so sind zwar beide Normen allgemein. Aber die Norm des Urteils, das ein individuelles Faktum konstatiert, oder die Norm des „dies" muß ebenfalls von der Norm des Existenzialurteils im allgemeinen geschieden werden. Kurz, es gibt zwar keine individuellen Formen und Normen, aber es gibt F o r m e n u n d N o r m e n d e s I n d i v i d u e l l e n , und sie sind sorgfältig von denen des Allgemeinen zu trennen.

Wir können das auch so ausdrücken. In jedem Urteil, das eine einzelne bestimmte Tatsache konstatiert, sind Form und Inhalt selbstverständlich nicht faktisch, sondern nur begrifflich voneinander frei. Wir besitzen daher die Form, losgelöst vom Inhalt, nur in Gestalt eines „Begriffs", d. h. eines „abstrakten" Momentes, das in mehreren inhaltlich verschiedenen Urteilen als dasselbe vorkommt, und ein solches begrifflich losgelöstes Identisches kann nie anders als allgemein gedacht werden. Also, wir haben in der Tat nur allgemeine Begriffe von Formen, und weil die Anerkennung des Sollens nicht den Inhalt, sondern die Form des Urteils betrifft, die zum Inhalt gehört, auch nur allgemeine Begriffe von Normen. Das aber heißt nicht, daß es nur Formen oder Normen gibt, die Formen von allgemeinen „Begriffen" oder Normen von allgemeinen Urteilen sind, sondern wir erhalten auch dann, wenn wir den Begriff der Form des Individuellen

und der Norm des rein tatsächlichen Urteils bilden, einen durchaus vollziehbaren, ja im erkenntnistheoretischen Interesse notwendig zu bildenden Begriff. In einem gewissen Sinne bleibt er freilich individuell und allgemein zugleich, und das könnte man als Widerspruch bezeichnen. Doch nur insofern vereinigt er die beiden Bestimmungen, als auch die Bedeutung des Wortes „dies" sowohl allgemein als individuell ist, und darin liegt gewiß keine Antinomie. Das Wort „dies" kann nämlich einerseits auf j e d e s individuelle Faktum, also nicht nur auf „dies Blau", sondern auch auf „dies Rot", „dies Gelb" usw. bezogen werden und ist insofern allgemein, ja, wie wir bereits früher bemerkten, von denkbar umfassendster Allgemeinheit. Aber es ist andererseits immer nur auf ein „dies", d. h. nur auf I n d i v i d u e l l e s anzuwenden, und dadurch unterscheidet es sich von allen andern Ausdrücken, deren Bedeutung das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame enthält, also noch in einem ganz andern Sinne allgemein ist. Das „dies" ist sogar noch individueller als ein Eigenname, unter den stets dieses u n d jenes Stadium in der Realität eines Menschen zusammengefaßt wird. Nicht anders steht es mit dem Begriff der Form dieser Tatsache oder des Urteils: dies Rot ist gegeben. Sie ist allgemein, denn sie kann auf jedes Gegebene und auf jedes Urteil, das eine individuelle Tatsache konstatiert, bezogen werden. Aber sie kann andererseits nur bezogen werden auf individuelle Gegebenheiten oder auf Urteile, welche diese oder jene individuelle Tatsache konstatieren, und dadurch unterscheidet sie sich von den Urteilsformen, die nicht nur allgemeine Formen, sondern zugleich allgemeine Formen von allgemeinen Urteilen sind.

Trennen wir also die beiden Begriffe der allgemeinen Form des Individuellen und der allgemeinen Form des Allgemeinen voneinander, dann muß klar sein, was die Kategorie der Gegebenheit bedeutet. Wir könnten sie auch als die Kategorie des D i e s s e i n s bezeichnen im Unterschiede von der Kategorie des Seins. Ihr Begriff ist der der Anerkennung oder Bejahung des rein tatsächlichen Urteils im Gegensatze zu allen andern Bejahungen, genauer der Begriff des formalen identischen Sinnes der Bejahung des Tatsächlichen. Die Norm solcher Anerkennung ist, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, jenes transzendente Sollen, das wir früher als logische Voraussetzung der rein tatsächlichen Urteile gefunden haben, und das wir nun auch die Norm des Dies nennen können. Jedes Urteil, das

aussagt: dies ist, muß sich auf diese Norm stützen. Die Kategorie der Gegebenheit ist daher nichts anderes als das notwendige subjektive Korrelat zu dem früher begründeten transzendenten Sollen [1], d. h. sie ergibt sich, sobald wir in der Form der rein tatsächlichen Urteile die Norm, die gilt, die Kategorie als Urteilsform und die transzendentale Form, die Form des Wirklichen ist, auseinanderhalten. Es ist nicht einzusehen, warum diese Scheidung nicht auch dort gemacht werden soll, wo nur die Konstatierung einzelner individueller Tatsachen vorliegt. Ebenso wie diese Urteile sich von allen andern ihrem logischen Charakter nach unterscheiden und einen einzigartigen Sinn haben, muß auch der Charakter ihrer logischen Voraussetzungen als ein einzigartiger herausgehoben werden. Für sie ist die Gegenständlichkeit nach denselben allgemeinen Grundsätzen wie für alle andern Erkenntnisse zu bestimmen. Bleibt demnach bei der begrifflichen Scheidung von Form und Inhalt in den Urteilen, die individuelle Tatsachen konstatieren, das Individuelle selbst auch nur in den vorstellungsmäßigen Bestandteilen bewahrt, und kann die begrifflich losgelöste Form der Bejahung, weil sie begrifflich losgelöst wird, auch nur noch in Gestalt eines allgemeinen Begriffes festgehalten werden, so dürfen wir trotzdem nie vergessen, daß dieser allgemeine Begriff die Form einzelner individueller gegebener Tatsachen enthält.

Nachdem so die Kategorie der Gegebenheit verstanden ist, können wir uns wieder der Frage nach dem Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus zuwenden und mit Rücksicht auf das Problem der Erfahrung unser Ergebnis dahin formulieren, daß, falls wir unter „Erfahrung" nicht etwas im Gegensatz zur „Wahrnehmung", sondern dies einzelne Wahrgenommene, Tatsächliche, Gegebene oder Vorgefundene verstehen, es für die Erkenntnistheorie überhaupt keine „Erfahrung" ohne „Denken" gibt. Die logisch differente Erfahrung braucht, wie jedes Urteil, ihren transzendenten Gegenstand und seine Erfassung durch einen logisch sinnvollen Denkakt des Subjekts. Freilich dürfen wir bei dem Wort „Erfahrung" jetzt nicht an Kants Terminologie denken, denn dieser Ausdruck ist bei Kant zweideutig. Erfahrung wird von ihm bald in einen Gegensatz zur Wahrnehmung gebracht, bald der Wahrnehmung oder der Empfindung gleichgesetzt. Wir wollen h i e r keinen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung machen. Doch bedeuten beide

[1] Vergl. oben S. 246 f.

Ausdrücke auch wieder etwas anderes als Kants „Wahrnehmung“. Für Kant ist die Wahrnehmung der noch ungeformte Stoff oder der bloße Inhalt. Für uns bedeutet sie den Inhalt in der Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit, und das hat nicht etwa nur terminologische, sondern sachliche Bedeutung. Wir erkennen eben nicht an, daß es so etwas wie „Wahrnehmungsurteile“ im prinzipiellen logischen Gegensatz zu „Erfahrungsurteilen“ gibt. Wir suchen zu zeigen, daß schon in den Wahrnehmungsurteilen Kants oder den „Synthesen a posteriori“ dasselbe Problem steckt, wie in Kants Erfahrungsurteilen oder den „Synthesen a priori“. Wir steigen mit der Aufzeigung des transzendenten Faktors gewissermaßen noch eine Stufe tiefer herab, als Kant es getan hat. Wir suchen auch in den letzten *Erfahrungsgrundlagen* aller Wissenschaften die transzendente Notwendigkeit, die über jede Erfahrung hinausweist. Ein *reines* a posteriori Urteilen gibt es für uns nicht mehr. Das „Denken“ in Gestalt eines das Sollen anerkennenden Urteils und damit die Kategorie geht jeder einzelnen besonderen Wahrnehmung und Erfahrung begrifflich voran, mag diese Wahrnehmung oder diese Erfahrung noch so „primitiv“ sein.

Das können wir dann, um das Verhältnis zum Empirismus klarzustellen, so ausdrücken. Auch die einzelne Erfahrung und Wahrnehmung wird als wirklicher Gegenstand oder als Material der Erkenntnis erst durch die Anerkennung der Norm oder durch die Kategorie der Gegebenheit „produziert“. Wenn wir unserer Ansicht diese Form geben, klingt sie freilich sehr „rationalistisch“, und sie ist es auch in dem Sinne, daß sie den Empirismus als eine Lehre, die in der „reinen Erfahrung“ das erkenntnistheoretisch Letzte sieht, im Prinzip durchbricht. Insofern trennen wir uns also vom empirischen Realismus. Die denkbar primitivste Erfahrung, d. h. jeder beliebige wahrgenommene Sinneseindruck ist für uns zu einem erkenntnistheoretischen Problem geworden, sobald er theoretisch different sein oder Wahrheit enthalten soll, und „reine Erfahrung“ gibt es im erkenntnistheoretischen Sinne demnach überhaupt nicht. Niemals kann die *Erkenntnistheorie* mit der Erfahrung als dem logisch Ersten beginnen wollen. Der Empirismus gibt gar keine Antwort, sondern stellt lediglich ein Problem, und insofern ist nicht nur die „Realität“, sondern auch die „Erfahrung“ des empirischen Realismus „aufgehoben“.

Andererseits aber darf die Kategorie der Gegebenheit nicht als ein Prinzip betrachtet werden, das im unvereinbaren Gegensatz zu dem steht, was man vom empirisch-realistischen Standpunkt aus als „Erfahrungen" bezeichnet, d. h. wir meinen nicht, daß dort, wo wir wissen wollen, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, und wo uns mit Rücksicht auf diese Frage die Wahrnehmungen oder Erfahrungen im Stich lassen, irgendwelche Erkenntnis aus dem bloßen „Denken" zu gewinnen sei. Insofern lehnen wir den Rationalismus genau ebenso wie den Empirismus ab. Man muß daran festhalten, daß jedes Urteil auf der Urteilsnotwendigkeit des Sollens beruht, und daß daher auch die Zurückführung der logisch differenten Erfahrung auf die Anerkennung des transzendenten Sollens lediglich den allgemeinsten formalen Begriff des Erkennens der Wirklichkeit zu bestimmen hat. Will man diesen Erkenntnisbegriff trotzdem „rationalistisch" nennen, so sollte man zugleich daran denken, daß dadurch noch nichts über die Frage entschieden ist, ob unsere Erkenntnis mit Rücksicht auf ihren Inhalt aus dem allein besteht, was der empirische Realismus „Erfahrungen" nennt, und daß unser Ergebnis daher, bis jetzt wenigstens, sogar eine rein „sensualistische" Auffassung des Erkennens, die im unmittelbar Wahrgenommenen oder Gegebenen seinen einzigen Stoff sieht, nicht ausschließt. Der empirische Realist kann sehr wohl sagen, daß seine Erkenntnis der Wirklichkeit sich nur auf „Erfahrungen" stütze, denn an die Form der Erfahrung oder die Kategorie der Gegebenheit denkt er dabei nicht. Er braucht sie auch nicht zu berücksichtigen und hat daher für die inhaltliche Bestimmung seiner Forschungsergebnisse recht. Bei einer ausdrücklichen Beschränkung auf die empirischen Wissenschaften, wozu die Mathematik und die reine Mechanik selbstverständlich nicht gehören, wird also, insofern alles Material der Erkenntnis in seiner inhaltlichen Bestimmtheit aus dem immanenten Sein stammt und als Faktum dem empirischen, individuellen Subjekt gegeben ist, der Empirismus der Einzelwissenschaften durch den transzendentalen Idealismus wieder ausdrücklich anerkannt. Ja, es dürfte sich, worauf wir hier jedoch nicht eingehen, beweisen lassen, daß sogar in der Mathematik ein „empiristisches" Element unentbehrlich bleibt, d. h. daß diese Wissenschaft niemals aus logischen Formen allein aufgebaut ist, sondern für die Wahrheit ihrer Sätze eines In-

haltes bedarf, der ebenfalls als gegeben angesehen werden muß [1]. Insofern hat es einen guten Sinn, wenn man unsern transzendentalen Idealismus als „transzendentalen Empirismus" bezeichnet [2]. Es wird mit diesem Schlagwort wenigstens seine eine Seite, nämlich sein Gegensatz zum erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Rationalismus, der eine Seinserkenntnis aus bloßen Formen des Denkens für möglich hält, glücklich zum Ausdruck gebracht.

Zusammenfassend können wir über das Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus jetzt folgendes sagen. In unserer erkenntnistheoretischen Ansicht sind nicht nur die immanente Philosophie und der erkenntnistheoretische Realismus, nicht nur der subjektive Idealismus und die ontologische Metaphysik, sondern es ist darin auch die Alternative Rationalismus oder Empirismus „aufgehoben". Jedes Wahrnehmungs- oder Erfahrungsurteil der Einzelwissenschaften hat nämlich sozusagen zwei Seiten, eine empiristisch-realistische und eine rationalistisch-idealistische. Seinem Inhalt nach bezieht es sich auf ein Seiendes und ist also „realistisch" aufzufassen. Das behauptet der empirische Realismus mit Recht, denn er denkt dabei nur an eine immanente Realität. Mit Rücksicht auf seine Form dagegen bezieht es sich auf ein Sollen, das die Bejahung anerkennt, und ist also „idealistisch" zu deuten, weil das Sollen im Unwirklichen liegt. Das zeigt der transzendentale Idealismus. Ferner stützt jedes Urteil von dieser Art sich seinem Inhalt nach auf ein Gegebenes und kann nur nach der Erfahrung sich richten. Der empirische Realismus ist also wiederum im Recht, wenn er in der Erfahrung die Grundlage aller Wirklichkeitserkenntnis sieht. Mit Rücksicht auf seine Form oder den Sinn der Bejahung macht dagegen, wie der transzendentale Idealismus zeigt, das Urteil durch Anerkennung des transzendenten Sollens „objektive" Gegebenheit und Erfahrung überhaupt erst möglich, und insofern ist nicht „empiristisch" das Urteil vom Gegebenen, sondern „rationalistisch" die Gegebenheit vom „Denken", d. h. vom Sinn des Urteils abhängig.

Berücksichtigt man diese beiden Seiten des Wahrnehmungs- oder Erfahrungsurteils, so wird man an der Vereinbarkeit des trans-

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins, Logos II.

[2] Vgl. Sergius Hessen, Individuelle Kausalität, Studien zum transzendentalen Empirismus.

zendentalen Idealismus mit dem empirischen Realismus nicht mehr zweifeln. Die Einzelwissenschaften scheiden sich von der Erkenntnistheorie dadurch, daß sie nur die eine Seite des Urteils sehen, die realistische und empiristische, und sie haben dazu ein Recht, insofern es ihnen nur auf den Inhalt der Erkenntnis ankommt. Der Inhalt muß stets der empirischen Realität entnommen werden. Der transzendentale Idealismus dagegen, der den Begriff oder die Form des Erkennens feststellen will, sieht beide Seiten der Erkenntnis, und gerade um die realistische und empirische zu rechtfertigen, weist er um so nachdrücklicher auf die idealistische und transzendental-rationalistische hin. Der empirische Realist hat daher als Einzelforscher auch vollkommen recht, wenn er sagt: die Notwendigkeit, so und nicht anders zu urteilen, beruhe auf der „brutalen Wirklichkeit" der Wahrnehmungswelt, und diese sei der einzige „Gegenstand" der Erkenntnis. Sein Gegenstand fällt mit seinem Material zusammen. In einem erkenntnistheoretischen Zusammenhange aber ist gerade deshalb, weil dies vom Standpunkt des empirischen Realismus richtig ist, ein Hinweis auf die brutale Wirklichkeit wenig überzeugend, sondern lediglich — brutal. Wer beim factum brutum als dem letzten stehen bleiben und das erkenntnistheoretische Problem darin nicht sehen will, mag das tun. Aber er sollte zugleich einsehen, daß etwas, das lediglich „brutale" Tatsächlichkeit ist, noch nicht in der theoretischen Sphäre liegt. Wäre das Factum nichts anderes als brutal, dann könnten die Tatsächlichkeitsurteile nie wahr genannt werden. Es muß also gerade die Brutalität des Faktums aufgehoben sein, falls die Tatsache zur wissenschaftlichen Tatsache werden soll. Solange man als empirischer Realist sich um die Frage, was Erkennen ist, nicht kümmert, kann, ja muß man vielleicht dabei bleiben, es sei das Faktum das Letzte. Dann aber soll man über erkenntnistheoretische Probleme schweigen, und diese Zurückhaltung wird um so leichter durchzuführen sein, als der transzendentale Idealist den empirischen Realisten nicht zu beunruhigen beabsichtigt. Beunruhigung hat der Einzelforscher nur vom Positivismus und vom erkenntnistheoretischen Realismus zu fürchten, da der eine dem Erkennen des Wirklichen überhaupt jeden „Gegenstand" entziehen möchte, der andere den angeblichen wirklichen Gegenstand in eine für immer unerreichbare metaphysische Ferne rückt. Jede Theorie, die nach einem in sich ruhenden, festen

und trotzdem dem Erkennen zugänglichen Gegenstande sucht, muß lernen, überall die logischen Formprobleme zu sehen, und da die „Tatsache" offenbar theoretisch nicht indifferent ist, so kann auch sie nicht als etwas logisch Formloses gelten. Gerade wer in der Spezialforschung empirisch zu verfahren und sich auf Tatsachen zu stützen wünscht, würde den Ast absägen, auf dem er sitzt, wenn er nicht in der Tatsächlichkeit selbst das logische Moment anerkennen wollte. Nur dadurch, daß wir auch in der „Gegebenheit" eine Kategorie erblicken, bleiben wir daher in Einklang mit dem Empirismus, den die Einzelwissenschaften nicht entbehren können, und verstehen die für sie notwendige Realität.

IV.

Das Problem der objektiven Wirklichkeit.

Aber gerade die Harmonie mit der Ansicht, die alles Erkennen auf Erfahrenes oder Gegebenes aufbauen will, wird von denen als Einwand geltend gemacht werden, die den Empirismus als Wissenschaftslehre bekämpfen. Können die Einzeldisziplinen sich auf Tatsachen beschränken? Beziehen sich wissenschaftliche Sätze nur auf das, was wahrgenommen wird? Macht nicht vielmehr der empirische Realismus eine Reihe von Voraussetzungen, die über das tatsächlich Wahrnehmbare weit hinausgehen, und die man trotzdem nicht aufgeben darf, ohne den Sinn des wissenschaftlichen Erkennens der Wirklichkeit zu vernichten?

In der Tat, auch wenn wir von dem Problem absehen, das in der Erfahrung selbst steckt, lassen wissenschaftliche Theorien sich niemals auf bloße Erfahrung aufbauen. Sie wollen nicht einzelne Tatsachen konstatieren, sondern streben nach einer in sich zusammenhängenden Erkenntnis. Mit Rücksicht hierauf muß man dann sagen, daß unsere Untersuchung nur ein isoliertes und zusammenhangloses Transzendentes als Gegenstand gewonnen hat. Die Norm des Einzelnen ist zugleich die Norm des Vereinzelten. Das darf man freilich nicht als Vorwurf aussprechen [1], denn es wird dadurch die Richtigkeit unserer früheren Ergebnisse in keiner Hinsicht berührt. Ein anderes Transzendentes als das in rein tatsächlichen Urteilen anerkannte wollten wir vorläufig nicht aufweisen, weil

[1] Wie Volkelt es in seiner oben S. 353 angeführten Kritik dieser Schrift tut.

diese Urteile die einzigen absolut unbezweifelbaren über das Wirkliche sind, und weil die Methode unseres Verfahrens es forderte, daß wir uns an Unbezweifelbares hielten. Es kam darauf an, zu zeigen, wie auch das gewisseste Wissen einen transzendenten Gegenstand und die Kategorie der Gegebenheit als Form des Individuellen voraussetzt. Erst wenn das feststeht, kann die Frage aufgeworfen werden, ob auch als Gegenstand der Wissenschaft, die nach zusammenhängender Erkenntnis sucht, ein Sollen genügt. Bisher galt es, den empiristischen Forderungen, soweit wie möglich, Genüge zu tun. Jetzt ist die Kehrseite ebenso entschieden hervorzuheben.

Also: kann auch der Gegenstand der Wissenschaft ein transzendentes Sollen sein? Um diese Frage zu beantworten, suchen wir zunächst die Voraussetzungen des empirischen Realismus ausdrücklich kennen zu lernen, und wir knüpfen dabei an den Begriff der vollzogenen wissenschaftlichen Urteile an. Wir haben kein anderes Mittel, um die Probleme der Transzendentalphilosophie zum Bewußtsein zu bringen, als eine Analyse der Erkenntnisprodukte. Auch die Kategorie der Gegebenheit würden wir nicht gefunden haben, hätten wir nicht mit Urteilen begonnen, die etwas als Tatsache behaupten. Deshalb fragen wir: welches sind die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis vom empirisch-realistischen Standpunkte aus?

Wir haben darin zwei prinzipiell voneinander verschiedene Faktoren zu trennen. Jede Wissenschaft nämlich ist Bearbeitung eines Materials, und daraus ergeben sich zwei Probleme, von denen das eine sich auf das Material, das andere auf seine Bearbeitung bezieht. Dabei ist zu bemerken, daß „Material“ wieder nicht so viel wie „Inhalt“ im Gegensatz zu jeder Form heißt [1]. Wir wollen vielmehr zeigen, daß alles, was vom empirisch-realistischen Standpunkt aus als bloßes Material gilt, bereits eine Verbindung von Form und Inhalt bildet, und wenn man diesem Material gegenüber von Formen spricht, welche die Bearbeitung zu ihm hinzufügt, so muß das Wort Form eine neue, speziellere Bedeutung erhalten. Doch kommt es gerade darauf an, die Frage nach der Bearbeitung noch beiseite zu lassen. Wir untersuchen nur, was außer dem rein Tatsächlichen vom Standpunkte des empirischen Realismus als bloßer Stoff vorausgesetzt wird, um dann zu sehen, welches erkenntnistheo-

[1] Vgl. oben S. 141 ff.

retische Aequivalent im System des transzendentalen Idealismus für die Annahme eines über das Gegebene hinausgehenden Materials sich finden läßt, oder inwiefern auch hier die Transzendentalphilosophie dem empirischen Realismus nicht widerspricht, sondern ihn trotz aller Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen Deutung rechtfertigt.

Das Material des Erkennens stellt uns insofern ein neues Problem, als es auch für den empirischen Realismus kein bloßes Aggregat von Tatsachen bildet, deren Erkenntnis allein wir bisher behandelt haben. Vielmehr, wie die Spezialwissenschaften ein zusammenhängendes Wissen geben wollen, das nicht aus vereinzelten Urteilen besteht, ebenso setzen sie einen realen „Zusammenhang" als Material voraus, und zwar denken sie ihn als eine den verschiedenen erkennenden Individuen gemeinsame, für sich bestehende wirkliche Welt, mit einer Reihe von Bestimmungen, die sich erkenntnistheoretisch nie in einen nur von der Kategorie der Gegebenheit geformten Inhalt auflösen lassen. Wir können diese Bestimmungen hier nicht alle aufzählen, aber wir brauchen, um über das allgemeine Prinzip Klarheit zu erhalten, nur daran zu denken, daß die vorausgesetzte Welt in einem Raume ist, in einer Zeit sich kontinuierlich verändert, aus Dingen besteht, die Eigenschaften haben und aufeinander wirken, und wir werden sogleich einsehen, daß das, was dem empirischen Realismus als Material des Erkennens oder als Stoff der wissenschaftlichen Bearbeitung gilt, mehr als bloß gegeben ist. Der eine Raum, die eine Zeit und die wirkenden Dinge sind nicht in der Weise tatsächlich wie die einzelnen Wahrnehmungen, und das allein genügt, um zu zeigen, warum noch in einem andern Sinne, als wir bisher sahen, eine empiristische Erkenntnistheorie sich nicht halten läßt. Es steckt nicht nur in der reinen Erfahrung selbst ein Problem, sondern auch das, was man die Erfahrungsurteile nennen kann, reicht zum Aufbau einer Wissenschaft vom Wirklichen nicht aus.

Wir wollen im Folgenden den vorausgesetzten Stoff, der für den Einzelforscher mit seinem Gegenstand zusammenfällt, um ihn vom Inbegriff des bloß „Gegebenen" zu unterscheiden, kurz als objektive Wirklichkeit bezeichnen. Der Name ist allerdings nicht sehr charakteristisch, und besonders die Verwendung des vieldeutigen Wortes „objektiv" scheint vielleicht nicht einwandfrei. Doch muß man bedenken, daß mit dem Ausdruck nur eine erkennt-

nistheoretisch noch unbestimmte Voraussetzung gemeint ist, und daß man von ihr nicht anders als in der erkenntnistheoretisch ebenfalls noch unbestimmten Sprache des empirischen Realismus reden kann. Weisen wir darauf hin, daß es sich um eine aus wirkenden Dingen bestehende Welt in Raum und Zeit handelt, so wird trotzdem genügend deutlich sein, was wir unter der „objektiven" Wirklichkeit verstehen. Wir können dann das erkenntnistheoretische Problem, das sie enthält, als das zweite Hauptproblem der Transzendentalphilosophie dem Problem der Tatsächlichkeit oder Gegebenheit an die Seite stellen, und wir haben nun auch mit Rücksicht hierauf die Vereinbarkeit des empirischen Realismus mit dem transzendentalen Idealismus aufzuzeigen, wie sie trotz aller Verschiedenheit besteht.

Um zunächst das Verhältnis der beiden Probleme zueinander klar zu machen, sei bemerkt, daß in einem gewissen Sinne schon jedes rein tatsächliche Urteil auf die objektive Wirklichkeit hinweist. Bei der Konstatierung von Gegebenem wollen wir nicht nur ein isoliertes Faktum behaupten, sondern sehen es zugleich als Teil eines größeren realen Zusammenhanges an, und insofern sind die rein tatsächlichen Urteile sozusagen erkenntnistheoretische Kunstprodukte: es gibt sie nur auf Grund einer im Interesse der Methode vollzogenen Abstraktion. Zwar haben wir gezeigt, wie jedes Urteil, das etwas als wirklich behauptet, sich so umwandeln läßt, daß darin nichts anderes als rein Tatsächliches ausgesagt wird, aber damit sollte lediglich die Beziehung auf ein transzendentes Sein abgelehnt werden. Wenn ich statt: „die Sonne scheint" sage: „ich sehe die Sonne", so wird auch in dem zweiten Satz das „ich" gedacht als ein Ding unter andern Dingen, also als Glied der objektiven Wirklichkeit, und falls man meinen sollte, man könne das „ich" ebenfalls beiseite lassen, also den Satz bilden: „dieser Sonnenschein ist gegeben", so käme man trotzdem nicht davon los, ein Objekt anzunehmen, das Glied eines größeren Zusammenhanges ist, denn man muß den gegebenen Sonnenschein stets als Teil der in Raum und Zeit befindlichen Welt aufeinander wirkender Dinge betrachten, sobald man ihm Realität beilegt. Selbstverständlich wird durch den Umstand, daß wir früher erkenntnistheoretische Kunstprodukte betrachtet haben, an der Richtigkeit unserer Ergebnisse nichts geändert, denn die rein tatsächlichen Urteile bleiben ihrem Sinne nach wahr, und darauf allein kommt es

dort an, wo die Geltung des Minimums an transzendentem Sollen und kategorialer Bestimmung in absolut unbezweifelbaren Konstatierungen von Tatsachen in Frage steht. Aber so notwendig die Abstraktion, durch welche das Tatsächliche begrifflich isoliert wird, im erkenntnistheoretischen Interesse auch gewesen sein mag, so gewiß können wir bei ihr nicht stehen bleiben, wenn wir das wissenschaftliche Erkennen der Wirklichkeit verstehen wollen. Jedes volle Wirklichkeitsurteil bezieht sich, soweit es der Wissenschaft dient, auf einen in dem angegebenen Sinne umfassenden realen Zusammenhang, und insofern weist bei jedem Versuch, die Erkenntnistheorie weiter auszuführen, schon das Gegebenheitsurteil über sich hinaus auf die objektive Wirklichkeit hin. Das ist die notwendige Verbindung, die zwischen den beiden Problemen besteht.

Die entscheidende Frage ist nun die, ob die Behandlung des neuen Problems nur das schon gewonnene Ergebnis in der eingeschlagenen Richtung weiter zu bilden hat, oder ob jetzt nicht doch ein Erkenntnisbegriff von prinzipiell anderer Art oder gar die Annahme eines transzendenten Seins notwendig wird, falls der Gegenstand für eine Wirklichkeitserkenntnis aufgezeigt werden soll, die über das Konstatieren von Tatsachen hinausgeht. Von vorneherein steht nur das Eine fest: unser Erkenntnisbegriff ist zu vervollständigen, und zwar bedeutet das: der früher entwickelte Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt wie der ihm entsprechende Begriff des als real bejahten Bewußtseinsinhaltes bedarf der Ergänzung. Es geht nicht an, die objektive Wirklichkeit mit dem Inbegriff der vom fraglos bejahenden Bewußtsein überhaupt als gegeben anerkannten Tatsachen zu identifizieren, denn dieser Begriff bildet lediglich das erkenntnistheoretische Aequivalent für ein zusammenhangloses Aggregat von Wirklichkeitsstücken, und gerade darin erschöpft sich die objektive Wirklichkeit nicht. Insofern kommen wir mit dem aufgezeigten Minimum an transzendentem Sollen und kategorialer Form auf keinen Fall aus. Aber, mag auch die Zuordnung des bis jetzt allein behandelten realen Objekts zum Bewußtsein überhaupt nicht genügen, um die wissenschaftliche Erkenntnis des Wirklichen zu verstehen, so ist damit noch nicht gesagt, daß wir deshalb zu einem prinzipiell andern Begriff vom Erkennen oder gar zur Annahme eines transzendenten Seins gedrängt werden, weil erst solche Begriffe der objektiven Wirklichkeit den erkenntnistheoretischen Halt verleihen, der es rechtfertigt, sie dem zu-

sammenhängenden Material der Einzelwissenschaften gleichzusetzen.

Was zunächst die Frage nach einer transzendenten Realität als Voraussetzung dieses Materials betrifft, so muß nach unseren früheren Ausführungen ohne weiteres klar sein, warum ihre Annahme als erkenntnistheoretisches Aequivalent für den Begriff der über das unmittelbar Gegebene hinausgehenden Wirklichkeit sich schlecht eignet. Gewiß darf man, um an den Begriff zu erinnern, den der erkenntnistheoretische Realismus mit Vorliebe gegen den Idealismus verwendet, sagen, daß die Wissenschaft Dinge erkennen will, und daß „Dinge" nicht unmittelbar gegeben sind, insofern sie etwas prinzipiell anderes als bloße Wahrnehmungen oder Wahrnehmungskomplexe bedeuten. Aber dem empirisch realistisch denkenden Forscher kann, ja muß es gleichgültig sein, ob „Dinge" existieren, die ihrem Begriffe nach für immer unerkennbar sind. Wollte jemand seine Erkenntnis auf transzendente Dinge aufbauen, so müßte er nicht nur annehmen, daß es sie überhaupt gibt, sondern außerdem noch, daß sie in allen Einzelheiten der Mannigfaltigkeit der empirischen Welt entsprechen, ja, daß dies Entsprechen durchweg erkennbar ist, denn sonst könnten sie für die Objektivität der Erkenntnis unserer Sinnenwelt nicht die geringste Bedeutung bekommen. Solche Voraussetzungen aber laufen auf eine sinnlose Verdoppelung der immanenten Wirklichkeit hinaus, und ein auf sie gestützter Erkenntnisbegriff macht die Objektivität nicht etwa begreiflich, sondern völlig rätselhaft. Bedürften wir der transzendenten Dinge, um eine objektive Wirklichkeit von Dingen als Material für die Erfahrungswissenschaften erkenntnistheoretisch zu verstehen, dann würde dadurch zugleich der Gegenstand dem Erkennen völlig entrückt, und es zeigt sich also nur von neuem, wie der transzendentale Realismus, auch abgesehen von seinen inneren Widersprüchen, notwendig zum erkenntnistheoretischen Nihilismus führt, sobald er versucht, mit seinen Mitteln dort auszuhelfen, wo der Empirismus versagt.

Tatsächlich entspringt der antiempiristische Wunsch nach transzendenten Dingen auch bei dem Problem einer zusammenhängenden Wirklichkeitserkenntnis lediglich einem falsch verstandenen theoretischen Bedürfnis. Um das einzusehen, brauchen wir wieder nur auf den Unterschied von Inhalt und Form im vorausgesetzten Erkenntnismaterial zu reflektieren. Solange wir allein auf ihre inhaltlichen Bestimmungen achten, unterscheidet sich die objektive Wirk-

lichkeit nämlich noch gar nicht von einem Wahrnehmungskomplex: aller Inhalt der Wirklichkeitserkenntnis kann in seiner Besonderheit ausschließlich dem „Gegebenen“ entstammen. Insofern bleiben wir dem „empiristischen“ Prinzip treu und gerade dadurch in Harmonie mit dem empirischen Realismus, denn auch er denkt den hier so, dort anders beschaffenen Stoff der Erkenntnis mit Rücksicht auf das so und anders sein als etwas, das unter keiner andern Kategorie als der der Gegebenheit steht. Täte er das nicht, so wäre er kein empirischer Realismus mehr: Inhalte, die weder direkt gegeben noch nach Art des Gegebenen zu bestimmen sind, entziehen sich jeder Erkenntnis durch Erfahrungswissenschaften. So können wir jetzt das formulieren, was wir früher ausführten, als wir zu zeigen suchten, warum die Ergänzung des individuellen Bewußtseinsinhaltes kein transzendentes Sein fordert[1]. Und daraus folgt dann unmittelbar: der Begriff eines bloßen Aggregates von Tatsachen unterscheidet sich von dem der objektiven Wirklichkeit allein dadurch, daß diese sich als eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Anordnung von Tatsachen darstellt, oder: das vom empirischen Realismus vorausgesetzte Material des Erkennens kommt, erkenntnistheoretisch gesprochen, lediglich so zustande, daß der Bewußtseinsinhalt noch andere Formen erhält als die durch die Kategorie der Gegebenheit ihm beigelegten. Das, was aus den einzelnen Tatsachen eine in sich zusammenhängende Realität macht, wird also allerdings nicht wahrgenommen und reicht insofern über den Bewußtseinsinhalt hinaus, doch ist es der Wahrnehmung nur deswegen entzogen, weil es nicht im Inhalt steckt. Brauchen wir demnach für die Objektivität der Erkenntnis des vom empirischen Realismus vorausgesetzten Materials der Einzelwissenschaften, soweit sein Inhalt in Betracht kommt, nach keinem andern erkenntnistheoretischen Aequivalent zu suchen als nach dem, das in der Kategorie der Gegebenheit bereits vorliegt, dann kann die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der objektiven Wirklichkeit nur lauten: auf welchen Formen beruht jener vom erkennenden Subjekt unabhängige Zusammenhang des gegebenen Seins, der ihm den Charakter der objektiven Wirklichkeit verleiht?

Von jeder Darstellung der Mannigfaltigkeit der so ihrem allgemeinsten Begriff nach klargestellten Wirklichkeitsformen sehen wir

[1] Vgl. oben S. 83 ff.

hier selbstverständlich ab. Sie wäre erst in einem ausgeführten System der Transzendentalphilosophie zu geben, und auch dort bliebe ihre Vollständigkeit vielleicht nur in einem beschränkten Sinne erreichbar. Ueber das bei ihrer Entwicklung anzuwendende Verfahren ist in diesem Zusammenhang nicht einmal eine Andeutung möglich, denn der dabei unentbehrliche Leitfaden steht in Verbindung mit einer Gliederung der gesamten wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis, die sich in formal voneinander verschiedene Einzeldisziplinen spaltet. Wohl aber müssen wir den Gedankengang so weit führen, daß das allgemeine Prinzip der Behandlung des neuen Problems deutlich und an einigen Beispielen erläutert wird, denn sonst kann nicht zutage treten, warum wir an unserem Erkenntnisbegriff keine wesentliche Aenderung mehr vorzunehmen brauchen, um auch die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit zu verstehen, und das ist für unsern Zusammenhang wichtig.

Erinnern wir noch einmal an den Gedanken, der unsere Untersuchung leitet. Die Erkenntnistheorie geht nicht vom Begriff einer für sich bestehenden Wirklichkeit aus. Was dem Realismus der Anfang ist, darf für sie erst das Ende bedeuten. Sie besinnt sich darauf, daß im Erkennen ein Subjekt mit einem Objekt so verknüpft ist, daß nur begrifflich das eine von dem andern sich trennen läßt, und nicht mit dem Objekt, das erkannt werden soll, sondern mit den Akten des Subjekts, die erkennen, haben wir die Untersuchung begonnen, um von ihnen zum Gegenstand vorzudringen. Ihn bestimmten wir dann als sollensnotwendiges Zusammen von Form und Inhalt und fanden den Sinn des gegenständlichen Erkenntnisaktes schließlich darin, daß die Bejahung, die sich mit der Kategorie nach dem Sollen richtet, damit den vom empirischen Realismus als fertig vorausgesetzten Gegenstand „produziert". Auch jetzt bleiben wir auf diesem subjektiven Wege, d. h. wir untersuchen wieder nicht das Wirkliche, sondern das Urteil, welches etwas als wirklich bejaht. Aber wir achten nun ausdrücklich darauf, daß der Erkenntnisakt nicht ein einzelnes Wahrgenommenes als tatsächlich konstatieren will, sondern das Gegebene als Glied eines Zusammenhanges denkt, den er damit ebenfalls als wirklich anerkennt. Es sind also die Wirklichkeitsurteile, wie wir sie der Kürze wegen zum Unterschiede von den Gegebenheitsurteilen nennen können, jetzt so zu analysieren, daß alles in ihnen, was aus der Kategorie der Gegebenheit stammt, von dem getrennt wird, was

sich nicht durch diese Kategorie denken läßt, trotzdem jedoch aus ihnen nicht fortgelassen werden darf, ohne daß ihr Gehalt als Erkenntnis der Wirklichkeit sich dadurch verändert. Dann wird man, um das sogleich an einem Beispiel zu verdeutlichen, finden, daß das Urteil, welches den Inhalt einer Wahrnehmung als „Ursache" des Inhaltes einer andern Wahrnehmung denkt, damit etwas als wirklich bejaht, was sich jeder Wahrnehmung entzieht, und zwar können wir mit einem bildlichen Ausdruck von einem Bande sprechen, das dieses Wahrgenommene mit jenem Wahrgenommenen kausal verknüpft. Das unwahrnehmbare „Band" muß als real gedacht werden, falls der Sinn des Urteils so bleiben soll, wie er gemeint ist, denn die Kausalerkenntnis will nicht etwa nur das Aufeinanderfolgen zweier wahrgenommener Bewußtseinstatsachen, sondern einen wirklichen Zusammenhang zwischen ihnen behaupten. Damit geht sie über die Erfahrung hinaus, und ebenso wie in diesem besonderen Fall ist im Gehalt von allen Wirklichkeitsurteilen das rein Tatsächliche von dem abzutrennen, was nicht unter die Kategorie der Gegebenheit fällt, trotzdem aber als real gedacht wird. Dann muß der Ueberschuß an Formgehalt zutage treten, den diese Urteile außer der Gegebenheit besitzen, und der zur objektiven Wirklichkeit selbst zu rechnen ist, wie der empirische Realismus sie als Material der Erkenntnis voraussetzt.

Denken wir uns eine solche Analyse vollzogen, so erhebt sich die neue Frage, welches Recht wir haben, etwas wie das „Band" zwischen Ursache und Effekt als wirklich zu behaupten, obwohl die Verknüpfung sich der Wahrnehmung entzieht. Die Erkenntnistheorie kann sich nicht mit der Antwort begnügen, die sagt, es werde deshalb das nicht Gegebene als wirklich bejaht, weil es Bestandteil der vom erkennenden Subjekt unabhängigen objektiven Wirklichkeit sei, denn damit käme sie der Lösung des Problems keinen Schritt näher. Sondern sie wird feststellen: das, was sich nicht im Inhalt der Wahrnehmung vorfindet, hat trotzdem eine gegenständliche Bedeutung für die Erkenntnis, falls es in der Weise als Bestandteil des Wirklichkeitsurteils aufzufassen ist, daß für seine Bejahung ein transzendentes Sollen besteht. Die Frage nach dem Recht, etwas für real zu halten, ist also hier, wie überall, die Frage nach dem Recht der Bejahung, die einem Inhalt eine Form zuerkennt, und für diese kategoriale Bejahung, ohne die es überhaupt keine Erkenntnis, also auch keine Er-

kenntnis der objektiven Wirklichkeit gibt, muß der vom erkennenden Subjekt unabhängige Gegenstand gefunden werden.

Für die Kategorie der Kausalität kann man das so klar machen. Das „Band" zwischen Ursache und Wirkung läßt sich nicht in den Bestandteilen des Urteilssinnes aufzeigen, die auch theoretisch indifferent zu denken sind: solange ich einen Inhalt nur *vorstelle*, bin ich noch gar nicht in der Sphäre, in der es einen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung gibt. Er steckt vielmehr in dem Bestandteil des Urteils, der das Aufeinanderfolgen zweier Bewußtseinsinhalte als das von Ursache und Wirkung bejaht, und er kann daher der Wahrnehmung nicht gegeben sein. Er stammt aus einer Kategorie, und wenn die Form der Kausalität mit der Notwendigkeit des transzendenten *Sollens* zu zwei wahrgenommenen Inhalten gehört, dann dürfen wir behaupten, daß eine Ursache mit der Notwendigkeit des *Seins* eine Wirkung ausübt, oder daß der eine Inhalt auf den andern folgen *muß*. Wie überall, so sucht auch hier die Erkenntnistheorie für die Formen der Wirklichkeitsurteile den Gegenstand nicht in den Formen einer fertigen Wirklichkeit, die durch die Urteilsformen zu reproduzieren wären, sondern sie weiß, daß die Wirklichkeitsformen erst durch die Kategorien zustande kommen. Sie kann daher bei unserem Beispiel nur sagen: zu dem wahrgenommenen Inhalt haben wir nicht allein die Kategorie der Gegebenheit, sondern außerdem noch die Kategorie der Kausalität zu rechnen, die das Gegebene in einer bestimmten Weise ordnet oder gliedert, nämlich so, daß dadurch sein einer Teil die Form der Ursache, sein anderer Teil die Form des Effektes bekommt, und daß nun auch das „Band" zwischen beiden als real zu denken ist. So bildet die Kategorie wie überall in der Wirklichkeitserkenntnis den Uebergang vom Sollen zum wirklich Seienden, aber bei der Kausalität handelt es sich nicht allein um Sollen und Wirklichkeit im allgemeinen, sondern um die besondere Art des Bejahens der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die ein seinsnotwendiges Folgen wirklicher Objekte konstituiert. Kurz, weil mit einem Wahrnehmungskomplex die Kausalität verbunden werden *soll*, haben wir zu urteilen, daß sein einer Teil als Effekt mit seinem andern Teil als dessen Ursache real verbunden *ist*, oder: weil die Zusammengehörigkeit von Inhalt und Kausalform transzendent *gilt*, besitzen wir im Kausalurteil *gegenständliche* Erkenntnis,

ebenso wie das Wahrgenommene wirklich existiert, weil mit seinem Inhalt sich die Form der Wirklichkeit sollensnotwendig verbindet [1].

Damit ist die Frage, ob die Behandlung des neuen Problems nur die Aufgabe hat, den früher gewonnenen Begriff des Erkennens weiter auszuführen, oder ob sie prinzipiell andere transzendente Momente heranziehen muß, in der Hauptsache bereits entschieden. Die Voraussetzung des empirischen Realismus: es gibt eine für sich bestehende zusammenhängende Welt aufeinander wirkender Dinge in Raum und Zeit, die mehr ist als ein bloßer Tatsachen- oder Wahrnehmungskomplex, bedeutet ebenso wie bei dem Beispiel der Kausalität, erkenntnistheoretisch gesprochen, überall nur: als Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis reicht das durch die Kategorie der Gegebenheit anerkannte isolierte Sollen nicht aus, sondern es gelten noch andere formale Normen, deren Anerkennung durch andere Kategorien die objektive Wirklichkeit als eine Welt aufeinander wirkender Dinge ergibt. Sind diese Normen in Wahrheit transzendent, so muß das in den ihnen entsprechenden Kategorien urteilende Erkennen Gegenständlichkeit besitzen, denn die Formen gehören dann notwendig zu dem Inhalt, dem das Urteilen sie beilegt. Mit andern Worten: die durch die Anerkennung transzendenter Normen entstehenden Formen der fertigen Urteile haben t r a n s z e n d e n t a l e n Charakter [2] und sind deshalb auch als Formen des fertigen Gegenstandes anzusehen.

---

[1] Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Seinsnotwendigkeit des Müssens z w i s c h e n Ursache und Effekt, die Sollensnotwendigkeit der Norm dagegen zwischen der „Relation" der Kausalität einerseits und dem g a n z e n wahrgenommenen Inhalt andererseits besteht, der dadurch, daß er von der Kategorie der Kausalität geformt wird, sich in Ursache und Effekt gliedert. Es liegt uns also fern, eine Zusammen g e h ö r i g k e i t zwischen Ursache und Effekt zu behaupten. Die Glieder der Kausalität verknüpft kein anderes Band als das des M ü s s e n s. Das Band des Sollens, auf dem dies Müssen beruht, darf lediglich zwischen Form und Inhalt gesucht werden. Sonst wäre die Kausalität nicht „Form" in dem Sinne, wie die „Wirklichkeit" Form ist. Vgl. hierzu L a s k, Die Lehre vom Urteil, S. 64 ff. Auf die Frage ob ein Inhalt nur durch die Kategorie der Gegebenheit oder nicht auch noch durch andere Kategorien geformt sein muß, damit seine Gliederung in Ursache und Effekt durch die Kategorie der Kausalität möglich wird, braucht hier nicht eingegangen zu werden, da die Kausalität nur als Beispiel benutzt wird. Wir wollen an ihr nichts als den Ueberschuß an Form aufzeigen, den Inhalte außer der Gegebenheit haben, wenn sie als wirkliche Ursachen und Wirkungen oder sonst irgendwie als Glieder des Zusammenhangs der objektiven Wirklichkeit in Betracht kommen.

[2] Vgl. oben S. 372.

Oder noch anders in der Sprache der „objektiven" Logik ausgedrückt: sie sind vom erkennenden Subjekt unabhängige oder „objektive" Formen, insofern sie isoliert gedacht als theoretische Werte unbedingt gelten, und sie werden daher für jeden realen Inhalt konstitutiv, dem gegenüber wir uns theoretisch erkennend verhalten.

So kommen wir in bezug auf den Begriff der objektiven Wirklichkeit zu folgendem Ergebnis. Das, was der empirische Realismus als eine in sich ruhende, fertige Realität ansieht und für seinen Gegenstand hält, der in jeder Hinsicht vom erkennenden Subjekt unabhängig besteht, verwandelt sich für den transzendentalen Idealismus in eine theoretisch notwendige Erkenntnis a u f g a b e: alles an der Wirklichkeit, was über den Inhalt der Wahrnehmungen hinausgeht, ist zu verstehen als ein Inbegriff von Imperativen, die fordern, daß das Gegebene nach bestimmten Formen geordnet oder gegliedert werde. Die Art und Weise, in der die Lösung dieser Aufgabe sich zu vollziehen hat, d. h. die Besonderheit der Formen, welche die Ordnung bestimmen, ist von den Normen abhängig, die gelten, und diese Normen bilden daher den vom erkennenden Subjekt unabhängigen formalen „Gegenstand". Nach ihnen hat das Bejahen sich zu richten, von ihrer Anerkennung durch die Kategorien hängt die Gegenständlichkeit der Erkenntnisprodukte ab. Auch das Erkennen der objektiven Wirklichkeit bedeutet demnach, transzendentalphilosophisch betrachtet, nichts anderes als ein Anerkennen von Normen, welche die Zusammengehörigkeit der Bewußtseinsinhalte mit Bewußtseinsformen verbürgen, ebenso wie das Konstatieren von Tatsachen seinem Sinne nach ein Bejahen des Sollens darstellt, das einen Inhalt mit der Form der Gegebenheit verknüpft. So berechtigt demnach der Einwand sein mag, daß das zuerst gewonnene Transzendente, welches den Gegenstand der rein tatsächlichen Urteile bildet, isoliert und zusammenhanglos war und daher kein genügendes erkenntnistheoretisches Aequivalent für die vom empirischen Realismus als Material der Erkenntnis vorausgesetzte Wirklichkeit abgeben konnte, so ungerechtfertigt wäre die Behauptung, daß auf dem von uns eingeschlagenen Wege sich eine zusammenhängende Wirklichkeitserkenntnis überhaupt nicht verstehen ließe. Es brauchen nur zu der Kategorie der Gegebenheit, die für sich allein lediglich ein fortwährend einsetzendes und wieder abreißendes „Gewühl" von Tatsachen als wirklich verbürgt, neue Kategorien wie die der Kausalität hin-

zutreten, welche die Tatsachen zu einer zusammenhängenden Wirklichkeit anordnen, und sofort wird klar, worauf das erkenntnistheoretische Recht der Annahme eines zusammenhängenden wirklichen Materials beruht, das der empirische Realismus bei der Wirklichkeitserkenntnis nicht entbehren kann [1].

Machen wir uns das allgemeine Prinzip endlich noch an einem andern Beispiel als an dem der Kausalität klar, und zwar an dem des Dinges, weil dabei wieder der Gegensatz zum transzendentalen Realismus besonders deutlich hervortritt. Dinge sind ebenso wie die Verbindungen von Ursache und Effekt mehr als Wahrnehmungskomplexe, und zwar nimmt der empirische Realismus, der bei Ursache und Effekt das Aufeinanderfolgen zweier Objekte real verbunden denkt, in diesem Falle an, daß ein gleichzeitiges Gegebensein von mehreren Bewußtseinsinhalten durch ein wirkliches „Band" zu einer Einheit zusammengeschlossen ist. Setzen wir dies, ohne auf Einzelheiten einzugehen, als richtig voraus, so werden wir vor folgendes Problem gestellt. Gegeben sind von einem Ding nur seine Eigenschaften und auch diese lediglich mit Rücksicht auf ihren Inhalt, d. h. also noch nicht a l s „Eigenschaften". Das Ding, an dem sie haften, und das sie so miteinander verbindet, daß wir von ihnen als Eigenschaften reden können, ist ebenso wie das kausale Band jeder Wahrnehmung entzogen. Für den Inhalt der Erkenntnis kommen zwar wieder nur die Eigenschaften in Betracht, soweit sie wahrgenommen werden können, aber es bleibt für die Objektivität der Urteile über Dinge vom Standpunkt des empirischen Realismus trotzdem notwendig, daß auch das Ding selbst als real gedacht wird, denn sonst wäre es unverständlich, warum die wahrgenommenen Inhalte in einer bestimmten Weise, eben als Eigenschaften eines Dinges, unabhängig vom erkennenden Subjekt bestehen. Das Recht zur Annahme einer solchen Ordnung oder, empirisch-realistisch gesprochen, die Voraussetzung, daß es wirkliche Dinge gibt, die Eigenschaften h a b e n , ist demnach von der Transzendentalphilosophie ebenso wie der unwahrnehmbare kausale Zusammenhang ausdrücklich zu begründen, falls wir uns nicht in einen Widerspruch mit dem empirischen Realismus setzen wollen.

Werden wir nun aber, weil das Ding selbst nicht wahrgenommen

[1] Damit ist auch die Frage beantwortet, die wir früher zurückschieben mußten, als wir das Transzendente als Ergänzung des individuellen Bewußtseinsinhaltes behandelten. Vgl. oben S. 85.

werden kann und insofern nicht immanent ist, ein transzendent seiendes Ding annehmen, das den Zusammenhang der wahrgenommenen Eigenschaften herstellt, und so den empirischen Realismus durch den transzendentalen Realismus zu stützen suchen? Damit kämen wir in dem Verständnis des Erkennens von Dingen der empirischen Realität nicht einen Schritt weiter. Wir reflektieren vielmehr wieder lediglich darauf, daß das an den Dingen, was sich der Wahrnehmung entzieht, restlos in eine bestimmte Form der Anordnung von Gegebenem aufzulösen ist, und unser Bedürfnis nach Objektivität der Erkenntnis von wirklichen Dingen wird vollständig befriedigt, wenn wir nur voraussetzen können, daß außer der Form der Tatsächlichkeit auch die Form der „Inhärenz“ in einer von jedem Belieben des erkennenden Subjekts unabhängigen Weise zu den Bewußtseinsinhalten gehört, die wir „Dinge“ nennen. Dann sagen wir in der Sprache des empirischen Realismus mit Recht, daß dies Ding diese Eigenschaften hat. Auch der Begriff des realen Dinges geht also, erkenntnistheoretisch verstanden, nur insofern über den Begriff eines als real beurteilten Wahrnehmungskomplexes hinaus, als gegebene Inhalte in einer als gesollt zu bejahenden Beziehung zu einer Form stehen, die sie in der Weise gliedert, daß sie dadurch zu Eigenschaften eines Dinges werden. Oder mit andern Worten: auch bei der Erkenntnis von Dingen wird einem Bewußtseinsinhalt die Wirklichkeitsform beigelegt, die zu ihm gehört, und hiermit erweist sich das angeblich transzendent seiende Ding, das Eigenschaften zur Einheit zusammenzufassen vermag, als transzendent gültige Norm oder „Regel“ der Vorstellungsverknüpfung, welche Anerkennung fordert und durch das unter der Kategorie der Dinghaftigkeit sich vollziehende Urteilen Anerkennung erhält.

Ebenso aber steht es mit den übrigen Formen, die den Begriff der objektiven Wirklichkeit konstituieren. Nicht von einer transzendenten Realität, sondern allein von transzendenten Normen hängt das Recht ab, in ihnen das Wirkliche zu denken, und formale Normen sind daher überall für die urteilenden Subjekte der letzte, Richtung gebende Gegenstand ihrer Wirklichkeitserkenntnis.

Unsere Deutung findet sodann einen Subjekt und Objekt gleichmäßig berücksichtigenden Abschluß, wenn wir wieder an den Begriff des urteilenden Bewußtseins überhaupt anknüpfen. Wir vervollständigen ihn jetzt dadurch, daß wir die Kategorien der objek-

tiven Wirklichkeit als die Formen des Sinnes seiner Bejahung bestimmen. Das erkenntnistheoretische Subjekt bekommt damit zugleich, was früher nur angedeutet werden konnte [1], mit Rücksicht auf die Vollständigkeit der Kategorien und die Totalität des ihm zuzuordnenden Inhaltes einen normativen Charakter, d. h. es wird zum Ideal eines die gesamte objektive Wirklichkeit anerkennenden und sie dadurch als zusammenhängende Realität logisch begründenden unwirklichen Subjekts. Dementsprechend bedeutet der Bewußtseinsinhalt überhaupt dann so viel wie die Gesamtheit des kategorial geformten Gegebenen. Das erkenntnistheoretische Bewußtsein ist mit andern Worten jetzt nicht mehr wie früher nur das Subjekt, das einen Inhalt überhaupt als seiend oder wirklich bejaht, sondern die Form seiner Bejahung ist außer durch die Kategorie der Gegebenheit noch durch alle Kategorien der objektiven Wirklichkeit näher charakterisiert. Deshalb muß es gedacht werden als ein Subjekt, das dem Sinn seiner Bejahung nach die objektive Wirklichkeit „produziert". Erst so enthält es die zureichende logische Voraussetzung dessen, was der empirische Realismus als ein für sich bestehendes Material des Erkennens betrachtet, und allein auf diese Weise wird verständlich, inwiefern es für das erkennende Subjekt eine von ihm unabhängige und in sich zusammenhängende Wirklichkeit gibt, die über ein bloßes Aggregat von Tatsachen hinausgeht.

Nur eine Bemerkung ist endlich noch mit Rücksicht auf den Gedanken einer „fertigen" objektiven Wirklichkeit hinzuzufügen, damit auch die Entwicklung dieses Begriffes im allgemeinen wenigstens zum Abschluß kommt. Dem urteilenden Bewußtsein überhaupt haben wir jeden Teil der Realität zuzuordnen, und das bedeutet, daß alle ihre Teile seine Objekte sind. Verbinden wir jedoch, wie wir das soeben getan haben, mit dem Begriff dieser Allheit den Begriff der Wirklichkeitstotalität, so bedarf das einer genauen Bestimmung, damit wir auch hier jeden unzulässigen Ontologismus vermeiden. Es ist nämlich nicht allein das Subjektkorrelat der realen Objektwelt lediglich ein irreales Sinngebilde, sondern es darf auch der kategorial geformte Bewußtseinsinhalt, wenn er als Totalität gedacht wird, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus nicht als ein fertiges Weltganzes, sondern nur als eine „Idee", d. h. als die Aufgabe angesehen werden, den Inbegriff alles Gegebenen durch die Formen

[1] Vgl. oben S. 349.

der objektiven Wirklichkeit zu einer einheitlichen, in sich geschlossenen Welt zusammenzufügen. Diese Aufgabe gilt zwar notwendig oder transzendent, aber sie ist für jedes empirische Subjekt unlösbar, und daher dürfen wir die Idee der objektiven Wirklichkeit nicht einmal als erkannten Gegenstand zu einer für sich bestehenden immanenten „fertigen" Welt hypostasieren [1]. Auch die Wirklichkeitstotalität läßt in der Erkenntnistheorie keine ontologische, sondern nur eine wertphilosophische Behandlung zu. Ja, wir bewegen uns mit ihrem Begriff in einer sozusagen zweifach „idealen" Sphäre, und das ist am besten wieder vom Begriff des erkennenden Subjekts aus zu verstehen. Schon als es sich um das erkenntnistheoretische Subjekt handelte, welches durch die Kategorie der Gegebenheit Tatsachen bejaht, war lediglich der Sinn eines solchen Subjektaktes gemeint. Aber dieser Sinn konnte in den Urteilsakten der individuellen Subjekte eine adäquate Verwirklichung finden, und insofern sprachen wir mit Recht auch von fertigen wirklichen Gegenständen. Jetzt ist nicht einmal mehr diese Realisierung des Subjektsinnes möglich, und das hat bei der notwendigen Korrelation von Subjekt und Gegenstand Konsequenzen auch für die Welt der realen Objekte. Das erkenntnistheoretische Subjekt dürfen wir nur noch als eine für das individuelle Ich unlösbare Aufgabe verstehen, und wie das urteilende Bewußtsein überhaupt, das alle transzendenten Normen bejahend den Bewußtseinsinhalt überhaupt zur objektiven Wirklichkeit gestaltet, denken wir daher auch die ihm entsprechende objektive Wirklichkeit selbst, wenn sie als Totalität in Betracht kommt, für immer als etwas, was sein soll, aber nie wirklich ist. Höchstens wo man den Gegenstand als ein aus Form und Inhalt bestehendes Gebilde vom Subjekt loslöst und die Formen der objektiven Wirklichkeit dann zu in sich ruhenden Werten werden, erscheint die objektive Wirklichkeit als die Totalität des Bewußtseinsinhaltes, der diese Formen hat. Doch wissen wir bereits und finden es hier bestätigt, daß eine solche „objektive" Formulierung des Gegenstandsbegriffes den Ansichten des Realismus bedenklich nahe kommt und daher nur als eine einseitige und vorläufige gelten darf, falls jeder Rückfall in Ontologismus und Metalogik vermieden werden soll. Für

[1] Vgl. hierzu: B. Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens, 1902. Die Schrift zeichnet sich durch einige ungemein glückliche und präzise Formulierungen erkenntnistheoretischer Probleme aus.

eine Erkenntnistheorie, die dem Subjekt in gleicher Weise wie dem Objekt gerecht wird, muß die objektive Wirklichkeit sowohl mit Rücksicht auf die Totalität des Bewußtseinsinhaltes als auch mit Rücksicht auf den Inbegriff der ihm beizulegenden Formen für immer „Idee", d. h. eine Aufgabe bleiben, die kein empirisches Subjekt der Erkenntnis jemals lösen kann: das reale Ich wird nie dem gesamten „unendlichen" Inhalt die Gesamtheit der Formen urteilend zuerkennen, die zu ihm gehören, und daher auch nie von der Totalität des Wirklichen als von einem wirklichen Gegenstande sprechen dürfen, den es als wirklich erkannt hat. Ebenso wie die absolut „leere" Form der Wirklichkeit ist auch ihre absolute Erfüllung mit Inhalt, wie alles Absolute, nur im Unwirklichen, Geltenden zu suchen.

Trotzdem besitzt der empirische Realismus das Recht, seine objektive Wirklichkeit als eine vom realen Ich unabhängig bestehende, ja die empirischen Subjekte selbst einschließende Realität anzusehen. Er stellt sich, wenn er von seinem Material redet, das Problem einer „unendlichen" Totalität nicht und meint daher allein das, was unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten ein Teil des Wirklichen ist. Diesen Teil kann er beliebig groß als fertigen wirklichen Gegenstand denken. Er liegt, wie alles Reale, zwischen der absoluten Leere und der absoluten Fülle und bleibt daher von der Problematik des Absoluten unberührt. Der empirische Realist darf auch sagen, daß in den empirischen Subjekten die Anwendung der Kategorien und das Wissen von ihnen allmählich entsteht, und daß das reale Ich deswegen in den und den Formen denkt, weil die vorausgesetzte objektive Wirklickkeit die und die Formen hat. Ja, der empirische Realist muß untersuchen, wie das individuelle Urteilen abhängig ist von der das empirische Ich umgebenden Welt. Dies alles widerspricht, richtig verstanden, dem transzendentalen Idealismus und seiner Auffassung der Kategorien in keiner Weise, denn auch hier gilt, daß die Wirklichkeitsurteile zwei Seiten haben, von denen der empirische Realismus nur die eine zu sehen braucht, und daß er dann notwendig die Richtigkeit der Urteile von ihrer Uebereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit abhängig macht. Setzt er sein Material als ein fertiges Gebilde voraus, so kann er sich keine andere Aufgabe stellen als die, es mit dem Erkennen zu reproduzieren. Er weiß von der transzendenten Norm so wenig wie von der Kategorie und vermag daher auch die Form des vollzogenen Urteils nicht nach ihrem transzendentalen

Sinn zu verstehen. Er muß also ihre Uebereinstimmung mit der Form der objektiven Wirklichkeit als ein Verhältnis des Nachbildes zu dem für sich bestehenden Original deuten.

Der transzendentale Idealist aber wird immer wieder darauf hinweisen, daß keine Erkenntnis einer objektiven Wirklichkeit möglich wäre ohne Anerkennung transzendenter Normen durch Kategorien, und daß in diesen allein die Formen begründet sind, durch die der Zusammenhang der objektiven Wirklichkeit erst zustande kommt. Macht man daher aus dem empirischen Realismus, der als Standpunkt der Einzelwissenschaften seine Berechtigung hat, eine erkenntnistheoretische Deutung des objektiven Wirklichkeitszusammenhanges, wobei, je nachdem man mehr auf das realistische oder mehr auf das empiristische Element achtet, entweder der metaphysische Realismus oder der Positivismus herauskommt, dann muß der transzendentale Idealismus sich gegen beide Lehren mit gleicher Entschiedenheit wenden. Dem Positivismus gegenüber zeigt er, daß die Normen, auf denen die Formen der objektiven Wirklichkeit beruhen, transzendent gelten, falls irgend ein Wirklichkeitsurteil mit Recht den Anspruch auf Gegenständlichkeit erhebt, und daß daher eine rein immanente Erkenntnistheorie den Begriff des Wirklichkeitserkennens völlig zerstören würde. Dem metaphysischen Realismus gegenüber aber hebt er hervor, daß die Annahme transzendenter Wirklichkeiten nicht nur unbegründbar ist, sondern auch wenn sie begründbar wäre, gerade jenen Zusammenhang nicht liefern könnte, den der empirische Realist, obwohl er ihn im Gegebenen nie findet, als Material seines Erkennens nicht zu entbehren vermag. Ja sogar die Ansicht, welche die objektive Wirklichkeit als eine Verbindung des Bewußtseinsinhaltes mit theoretischen Wertformen auffaßt, macht die Erkenntnis unverständlich, falls man nicht streng daran festhält, daß jede für sich bestehende Welt der Gegenstände lediglich eine begriffliche Abtrennung vom Sinn des bejahenden Subjekts, also eine ,,künstliche" Isolierung des Erkenntnisobjektes bedeutet. Verstehen wird man das Erkennen der objektiven Wirklichkeit allein dann, wenn man daran denkt, wie das in ihren Kategorien urteilende Subjekt ihren „Zusammenhang" bejahend hervorbringt. Die Anerkennung aber, die dies leistet, bedarf immer des transzendenten Sollens, nicht des transzendenten Seins zu ihrer Gegenständlichkeit. So befindet sich auch in bezug auf die objektive Wirklichkeit weder der immanente

Idealismus noch der transzendentale Realismus, sondern allein der transzendentale Idealismus mit dem empirischen Realismus in Harmonie.

V.

Konstitutive Wirklichkeitsformen und methodologische Erkenntnisformen.

Denken wir nun aber auch unser zweites Hauptproblem gelöst, d. h. jenes System von transzendenten Zusammengehörigkeitsnormen, transzendentalen Formen und Urteilskategorien entwickelt, welche die objektive Wirklichkeit wie den Sinn der Aussagen über sie konstituieren, so wäre damit die Aufgabe der Erkenntnistheorie noch immer nicht erfüllt. Der kategorial geformte Bewußtseinsinhalt überhaupt bildet nur das Material der wissenschaftlichen Erkenntnis oder das, was vom Standpunkt des empirischen Realismus „wirklicher Gegenstand" ist. Damit allein aber werden wir uns um so weniger zufrieden geben, als sein Begriff sich, erkenntnistheoretisch gedeutet, als der einer unlösbaren Aufgabe erwiesen hat. Die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit kann nicht darin bestehen, daß das reale Ich die Bejahungen aller Zusammengehörigkeiten von Inhalten und Formen vollzieht, die als Bejahungen des erkenntnistheoretischen Subjektes zu denken sind, denn hätte das individuelle Subjekt die Erkenntnisaufgabe, überindividuelles urteilendes Bewußtsein überhaupt zu werden, so vermöchte es sich ihrer Lösung niemals auch nur anzunähern. Das findet auf dem empirisch-realistischen Standpunkt darin seinen Ausdruck, daß die Erkenntnis ihr Material nicht genau so wiederzugeben hat, wie es ist, sondern es begrifflich bearbeiten muß. Dazu aber bedarf es noch einer andern Art von Formen, die den Begriff der Wissenschaft bestimmen, und erst wenn wir auch sie in ihrem allgemeinen Wesen und besonders in ihrem Verhältnis zu den Formen der objektiven Wirklichkeit verstanden haben, kann vollkommen deutlich werden, wie weit der transzendentale Idealismus mit dem empirischen Realismus harmoniert.

Daß hier ein neues Problem entsteht, wird auch dann klar, wenn wir berücksichtigen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis nicht Anschauungen, sondern Begriffe bildet, und daß der Bewußtseinsinhalt nicht nur als Totalität gedacht, sondern auch in jedem seiner Teile eine Eigentümlichkeit zeigt, die es unmöglich macht, ihn unver-

ändert in Begriffe aufzunehmen. Er erweist sich, wie wir bereits angedeutet haben, mit Rücksicht auf seinen Inhalt als ein heterogenes Kontinuum oder als eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, und infolgedessen ist die Meinung, daß Erkennen so viel wie Abbilden sei, noch in einem neuen Sinne unhaltbar: selbst die vorstellungsmäßigen Bestandteile des Urteils i n h a l t e s können die objektive Wirklichkeit nicht reproduzieren [1]. Jedes Erkennen formt vielmehr Begriffe bildend sein wirkliches Material um, und die Erkenntnistheorie hat daher die Aufgabe, auch die Formen zu verstehen, die hierbei dem gegebenen Inhalt beigelegt werden.

Weil diese neuen Formen nicht zu dem gehören, was die objektive Wirklichkeit konstituiert, sind sie auch für den empirischen Realismus nicht im wirklichen Material der Erkenntnis enthalten, d. h. sie bestimmen das Erkennen so, daß dieses sogar dem Einzelforscher nicht mehr als ein abbildendes, sondern nur als ein umbildendes Auffassen gelten kann, sobald einmal ihr Wesen verstanden ist. Sie dürfen dementsprechend von der Erkenntnistheorie nicht auf das überindividuelle bejahende Bewußtsein bezogen oder als Formen des Bewußtseinsinhaltes überhaupt gedeutet werden, sondern sie haben lediglich als Erkenntnisformen des realen Erkenntnissubjekts zu gelten. Damit soll nicht gesagt werden, es sei jeder Spezialforscher sich ausdrücklich dessen bewußt, daß die durch die neuen Formen entstehenden Begriffe einen Inhalt haben, dem kein Inhalt der Realität genau entspricht. Im Gegenteil, ein „Begriffsrealismus", der die Produkte wissenschaftlicher Bearbeitung für Wirklichkeiten hält, ist sogar unter Erkenntnistheoretikern verbreitet. Aber d i e s e n Realismus kann der transzendentale Idealismus nicht einmal als in seiner Sphäre berechtigt anerkennen. Er muß ihn zerstören, und zwar wieder deshalb, damit der empirische Realismus unangetastet bleibt und der Wirklichkeit ihr Recht gegenüber der unwirklichen Begriffswelt gewahrt wird. Wir können geradezu sagen, daß ein unaufhebbarer Antagonismus besteht zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was restlos durch das begriffliche Denken bewältigt werden kann. Versuchen wir, einen Inhalt, dem wir die Formen der objektiven Wirklichkeit beigelegt haben, in einen wissenschaftlichen Begriff zu bringen, so zeigt sich sofort die schon erwähnte Irrationalität alles wahrgenommenen Seins.

[1] Vgl. oben S. 139 f.

Diese „Unvernünftigkeit“ kann verborgen bleiben, solange wir uns darauf beschränken, den Bewußtseinsinhalt zu „erleben“ oder ihn nur in der Form der Gegebenheit zu denken. Ja, mit Rücksicht auf diese elementarste Form mußten wir das Wirkliche sogar gegen den Vorwurf der theoretischen „Brutalität“ schützen. Aber wir werden andererseits konstatieren, daß der Grund, weshalb wir einen gegebenen Bewußtseinsinhalt für real halten, gerade darin besteht, daß er jene Undurchdringlichkeit für das Denken besitzt, welche die Wissenschaft zwingt, ihn umzuformen, falls sie noch etwas anderes von ihm erkennen will, als daß er wirklich ist. So kann man in dem, was den ungeformten Bewußtseinsinhalt unbegreiflich macht, geradezu das Anzeichen für seinen Wirklichkeitscharakter erblicken. Was sich restlos in Begriffe aufnehmen läßt, dem schreiben wir kein reales, sondern höchstens ein „ideales“ Sein zu.

Jedenfalls haben wir den bisher betrachteten Wirklichkeitsformen, durch welche das Material für die Wissenschaften vom Wirklichen zustande kommt, die Begriffsformen als etwas von ihnen prinzipiell Verschiedenes entgegen zu setzen, und insofern in ihrer Anwendung die Methode der Wissenschaft besteht, wollen wir sie als die methodologischen Formen von den Wirklichkeitsformen unterscheiden. So absurd es wäre, in der objektiven Wirklichkeit eine bloße Auffassung des realen Ich zu sehen, wie der subjektive Idealismus es will, und der Positivismus es tun müßte, wenn er konsequent wäre, so notwendig ist es, darauf hinzuweisen, daß jede durch die methodologischen Formen geschaffene wissenschaftliche Begriffswelt in der Tat eine Auffassung der wirklichen Subjekte des Erkennens darstellt. Das darf freilich nicht so verstanden werden, als würde damit die Geltung der methodologischen Formen und der durch sie entstehenden Erkenntnisse herabgesetzt. Soweit wissenschaftliche Urteile wahr sind, haben sie immer auch einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand, und in dieser Hinsicht besteht daher zwischen den verschiedenen Arten der Formen kein prinzipieller Gegensatz. Wohl aber muß man darauf bestehen, daß, während die Formen der objektiven Wirklichkeit, z. B. Kausalität und Inhärenz, zum bejahenden Bewußtsein überhaupt gehören, und insofern die durch sie geformten Gegenstände von der Existenz realer Subjekte gar nicht berührt werden, die methodologischen Formen, worauf ihre Geltung auch beruhen mag, den Inhalt so gestalten, daß bei dem Verständnis

ihrer Produkte von dem wirklichen theoretischen Subjekt des Erkennens nicht völlig abstrahiert werden kann.

Die systematische Gliederung und Entwicklung der verschiedenen methodologischen Formen interessiert uns hier wieder nicht[1]. Sie sind das Problem der Wissenschaftslehre im engeren Sinne. Dieser Einführung in die Transzendentalphilosophie kommt es nur auf das allgemeine Prinzip für die Trennung der beiden Arten von Formen an, und wir benutzen den Unterschied zunächst, um auf den Begriff der objektiven Wirklichkeit und ihre Formen von neuem Licht fallen zu lassen. Zu diesem Zwecke kann eine kurze Erinnerung an Kants Auffassung und eine Vergleichung unseres Standpunktes mit dem seinigen dienen. Wir haben eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem Schöpfer der Transzendentalphilosophie an manchen andern Punkten, wo sie ebenfalls nahe lag, absichtlich unterlassen, obwohl für jeden Kundigen die Beziehungen zu Kants Philosophie deutlich sein müssen, ja bei der Wahl einiger Termini absichtlich hervorgehoben worden sind. Es sollte die absolut wichtige Frage nach dem, was richtig ist, nicht mit der so viel umstrittenen und doch nur relativ wichtigen Frage, worin Kants wahre Meinung besteht, vermischt und dadurch die Hauptabsicht dieser Schrift, die erkenntnistheoretischen Grundprobleme so einfach wie möglich zu fassen, vereitelt werden. Dieser Gefahr entgehen wir, wenn wir uns an solche Teile des Gedankenganges der Kritik der reinen Vernunft halten, die auch in weiteren Kreisen als bekannt und richtig verstanden vorausgesetzt werden dürfen.

In Uebereinstimmung mit Kant befinden wir uns darin, daß jede wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit ihren Inhalt der immanenten Sinnenwelt entnimmt, ihre Formen sich jedoch nicht aus dem Gegebenen ableiten lassen. Von dem, was für gewöhnlich als Kants Meinung angesehen wird, sind wir früher darin abgewichen, daß das Gegebene oder das Wahrgenommene selbst, soweit es theoretisch different ist, für uns noch ein erkenntnistheoretisches Formproblem enthält. Jetzt wird Kants Begriff der „Erfahrung“ für uns wichtig, wie er im Gegensatz zur theoretisch differenten Wahrnehmung steht, und damit auch sein Begriff der „Natur“, d. h. sein

[1] Die Darstellung und Begründung eines Teiles von ihnen bildet den Hauptinhalt meines Buches: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896—1902, 2. Aufl. 1913.

Begriff einer aus dem Zusammen von Stoff und Form bestehenden „empirischen Realität“. Wir greifen zwar den Naturbegriff selbst nicht an, sondern sehen sogar in der Definition der Natur als des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, eine endgültige Wahrheit, aber wir meinen, daß Kant gewissermaßen zu rasch von dem Begriff des Gegebenen oder Wahrgenommenen zum Begriff der Natur fortgeschritten ist. Es fehlt deshalb bei ihm der Begriff dessen, was wir „objektive Wirklichkeit“ nennen, und seine Kategorienlehre ist dementsprechend nicht umfassend genug. Oder anders ausgedrückt: Kant identifiziert die objektive Wirklichkeit mit der Natur in einer Weise, die wir nicht mitmachen können. Die Erfahrungserkenntnis wird von ihm der Naturerkenntnis gleichgesetzt und damit der Begriff der „Erfahrung“ zu eng gefaßt. So ist es vielfach bis heute geblieben.

Es hängt dies damit zusammen, daß Kant den Begriff der Wissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft noch mit dem der Naturwissenschaft Newtons gleichsetzt und daher Voraussetzungen, die sich zum Teil sogar nur auf die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft beziehen, also gewiß lediglich spezielle methodologische Formen in unserem Sinne sein können, zu allgemeinen Kategorien der objektiven Wirklichkeit überhaupt werden läßt. Infolgedessen kommt in diesen Begriff einerseits mehr und andererseits weniger hinein, als im Begriff des bloßen Materials der empirischen Wissenschaften steckt. Wir mußten daher den Begriff einer Wirklichkeit bilden, der z w i s c h e n dem Begriff des bloßen Aggregats von Tatsachen und dem Begriff der Natur im Sinne Kants steht. Damit kamen wir dann zu einer Realität, die m e h r an Form besitzt als der bloße Inbegriff des G e g e b e n e n , also in erkenntnistheoretischer Hinsicht bereits geformter Stoff ist, auch abgesehen von der Kategorie der Gegebenheit, und die doch zugleich w e n i g e r Formen zeigt als die kantische N a t u r , d. h. von methodologischen, insbesondere spezifisch naturwissenschaftlichen Formen frei ist, dafür an Inhalt aber um so reicher sich darstellt, ja das Maximum an Inhaltsfülle enthält, das wir als wirklich zu denken vermögen. Dieser Begriff einer wissenschaftlich noch unbearbeiteten und doch vom Standpunkte des empirischen Realismus „fertigen“, zusammenhängenden Wirklichkeit, der nicht allein bei Kant, sondern in der Erkenntnistheorie überhaupt bis jetzt zu fehlen scheint, muß von entscheiden-

der Bedeutung für den Aufbau des Systems der Transzendentalphilosophie und insbesondere der Kategorienlehre werden. Erst mit seiner Hilfe lassen sich nämlich die wahrhaft ursprünglichen Formen finden, die außer der Kategorie der Gegebenheit in jedem empirisch wissenschaftlichen Denken stecken, weil sie Voraussetzungen des Urteilens über die empirische Realität überhaupt sind.

Wegen der einzigartigen Bedeutung dieser Formen ist es nötig, sie mit einem besonderen Namen zu bezeichnen, der sie gegen die weniger ursprünglichen methodologischen Formen abhebt. Im Anschluß an den Ausdruck objektive Wirklichkeit könnten wir von „objektiven Wirklichkeitsformen" oder im Unterschied zu den Bearbeitungsformen von „Materialformen" sprechen. Doch ziehen wir bei der Wendung vom empirischen Realismus zum transzendentalen Idealismus den Terminus „konstitutiv" vor. Er bezeichnet insofern genau das, was wir meinen, als diese Formen das konstituieren, was vom empirischen Realismus als fertiges Produkt oder als Material der Erkenntnis vorausgesetzt wird. Deshalb sollen die Kategorien, die das Gegebene zur objektiven Wirklichkeit gestalten, die konstitutiven Wirklichkeitskategorien heißen. Bedenken könnten gegen diese Terminologie insofern entstehen, als man das Wort konstitutiv auch zum Unterschied von anderen Begriffen, wie regulativ oder reflexiv, gebraucht und an diese Gegensätze hier nicht gedacht werden darf [1]. Doch solche Uebelstände sind nicht zu vermeiden, und sachlich wird alles klar sein, wenn man daran denkt, daß es lediglich darauf ankommt, einen besonderen Namen für die Formen zu haben, die schon im wissen-

[1] Unsere Terminologie stimmt daher mit der Windelbands (Vom System der Kategorien, 1900) nicht überein, d. h. es bedeuten zwar die konstitutiven Kategorien auch nach Windelband „diejenigen sachlichen Zusammenhänge, welche das gegenständliche Verhältnis der Vorstellungselemente ausmachen", aber darum sind die Formen, die wir im Unterschied von den konstitutiven als „methodologisch" bezeichnen, nicht „reflexiv" im Sinne Windelbands. Das hat N. von Bubnoff (Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion. Kantstudien, Bd. 13, S. 357 ff.) übersehen, und deshalb ist seine Kritik an meinen Ausführungen zum Teil gegenstandslos. Abgesehen von der terminologischen Verschiedenheit hält Windelband Kategorien für konstitutiv, in denen wir keine Formen der objektiven Wirklichkeit finden können, wie z. B. den Begriff des Gesetzes. Ueber die Gründe dieser Differenz wird sogleich zu reden sein. Der Begriff der „objektiven Wirklichkeit" fehlt bei Windelband ebenso wie bei Kant.

schaftlich noch unbearbeiteten Stoff des Erkennens enthalten sind. Ihnen entsprechen dann einerseits die Formen des bejahten Sollens als konstitutive Normen, die transzendent gelten, falls die objektive Wirklichkeit mit Recht vorausgesetzt wird, und andererseits die transzendentalen Formen der vollzogenen Urteile, die der empirische Realismus für Nachbilder der Wirklichkeit hält. Der Umstand, daß wir auch für sie einen Terminus brauchen und sie am besten kurz „Wirklichkeitsformen" nennen, hindert uns von neuem, die konstitutiven Kategorien ebenso zu bezeichnen. Es gilt, auch in der Terminologie den Anschein zu vermeiden, als seien die Kategorien bloße Reproduktionen der Formen einer für sich bestehenden Welt, und den Gedanken, daß es kein fertiges reales Sein gibt ohne Sinnformen der Bejahung, hebt der Ausdruck „konstitutiv" am besten hervor. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie, von der wir früher sprachen, können wir nun so formulieren: sie hat das erkenntnistheoretische Aequivalent für den Begriff der objektiven Wirklichkeit durch Entwicklung der konstitutiven Kategorien aufzuzeigen und dabei die Bejahungsformen, die gelten müssen, wenn die objektive Wirklichkeit zum Material wissenschaftlicher Bearbeitung gemacht werden soll, gegen die bloß methodologischen, in diesem Material noch nicht enthaltenen Formen abzugrenzen.

Damit jedoch nicht nur der Name feststeht, sondern auch die Sache deutlich wird, machen wir den Unterschied an einem Beispiel klar, das wieder mit Rücksicht auf den Gegensatz zu Kants Naturbegriff von Wichtigkeit ist. Die nahe Beziehung, in der die Kausalität und das Naturgesetz zu einander stehen, hat zu ihrer Verwechslung geführt, und bei der großen Bedeutung, welche diese beiden Formen für die verschiedensten Probleme der Philosophie haben, ist dadurch auf mehreren Gebieten eine verhängnisvolle Verwirrung entstanden. Man sieht in dem Moment, das die Ursache mit dem Effekt „verbindet", und das, wie wir wissen, vom empirisch realistischen Standpunkt eine Wirklichkeit, vom transzendental idealistischen Standpunkt das Ergebnis einer Verknüpfung des Bewußtseinsinhaltes mit einer Bewußtseinsform ist, bereits die Naturgesetzlichkeit, und man identifiziert dementsprechend das kausale mit dem gesetzmäßigen Geschehen. Das kausal „Notwendige" kann aber so, wie wir es bestimmt haben, nicht mit dem

naturgesetzlich „Notwendigen" zusammenfallen, und zwar ergibt sich das am leichtesten aus den Konsequenzen, welche diese Identifikation haben würde. Sie käme nämlich darauf hinaus, daß die objektive Wirklichkeit zwei einander ausschließende Bestimmungen zeigt.

Alles, was unter der Kategorie der Gegebenheit gedacht wird, ist etwas Einmaliges und Individuelles oder ein Dies, und da die Kategorie der Kausalität nichts anderes als eine bestimmte Anordnung von Gegebenheiten bedeutet, so haben wir auch jede reale Kausalverknüpfung zwischen diesem gegebenen Teil als der Ursache und jenem gegebenen Teil als dem Effekt als etwas Einmaliges, Individuelles zu denken. Oder: falls die Kausalität zu den konstitutiven Kategorien gehört, heißt das vom Standpunkt des empirischen Realismus, daß in der objektiven Wirklichkeit jede Ursache von jeder andern wie jeder Effekt von jedem andern verschieden ist, und diese Verschiedenheit muß sich auch auf das als real gedachte „Band" zwischen Ursache und Effekt erstrecken, da sonst die Besonderheit des Effekts nicht von der Besonderheit seiner Ursache abhängig wäre. Das Gesetz dagegen ist im Unterschied dazu immer allgemein, und zwar nicht nur in dem Sinne wie jede Form, nämlich als das überall identische Moment im Gegensatz zum stets besonderen und wechselnden Inhalt, wie auch die Form der Kausalität, ja sogar die Kategorie der Gegebenheit allgemein sein muß, sondern es ist allgemein in der Weise, daß es einen allgemeinen Begriff von etwas Allgemeinem darstellt oder als allgemeine Form zugleich einen allgemeinen Inhalt umschließt. Gesetzeserkenntnis will nur das einer Mehrheit von Kausalverknüpfungen Gemeinsame aussagen, und von der individuellen Verschiedenheit der Ursachen, die von ihr gemeint sind, ist daher ebenso wie von der individuellen Verschiedenheit ihrer Effekte zu abstrahieren, d. h. Ursachen wie Effekte werden so unter zwei allgemeine Begriffe gebracht, daß man sie als deren bloße „Exemplare", also als untereinander gleich ansieht, und das muß sich dann wiederum auch auf die Beziehung übertragen, in der Ursache und Effekt zueinander stehen. Ja, es wird bei der Aufstellung von Kausalgleichungen sogar die Verschiedenheit im Inhalt des allgemeinen Ursachenbegriffes von dem Inhalt des allgemeinen Effektbegriffs beseitigt und behauptet, daß dieselbe, so beschaffene Ursache nicht nur jedesmal denselben, anders als sie beschaffenen,

sondern einen ihr gleichen Effekt bewirkt, was dann bei der üblichen Vermengung von Gleichheit und Identität bekanntlich dazu geführt hat, die Kausalität in Indentität aufzulösen. Doch selbst wenn wir hiervon absehen und uns auf Gesetze beschränken, welche noch die Form von Ungleichungen haben, ist die Trennung von Kausalität und Gesetzlichkeit notwendig. Denn sollte die allgemeine Naturgesetzlichkeit in demselben Sinne konstitutiv für das Wirkliche sein wie die Kausalität, dann müßte man vom Standpunkt des empirischen Realismus sagen, daß die objektive Wirklichkeit sowohl lauter individuelle Kausalverknüpfungen mit untereinander ungleichen Ursachen und ungleichen Effekten als auch lauter allgemeine Kausalverknüpfungen mit einander gleichen Ursachen und einander gleichen Effekten zeige, und das wäre ein offenbarer Widersinn. Daher bleibt nur die Möglichkeit, die Kausalität als konstitutive Wirklichkeitsform aufs Schärfste von der Gesetzlichkeit als eine methodologische Auffassungsform zu scheiden und dementsprechend die individuellen Verbindungen von Ursachen und Effekten den allgemeinen Gesetzesbegriffen, unter die sie gebracht werden können, gegenüber zu stellen.

Ja, wir müssen noch weiter gehen. Eine „allgemeine Kausalverknüpfung“ wäre, als Bestandteil der objektiven Wirklichkeit gedacht, für den empirischen Realismus ein allgemeines Reales, oder nach der erkenntnistheoretischen Bestimmung die Form der Kausalität, die nicht zu einem individuellen, sondern zu einem allgemeinen Inhalt gehört. Den Gedanken an ein solches allgemeines Wirkliches aber haben wir von der objektiven Wirklichkeit völlig fern zu halten. Ihr Inhalt stammt überall aus dem, was durch die Kategorie der Gegebenheit gedacht wird, und alles Gegebene ist seinem Inhalt nach individuell, wenn es wirklich sein soll. Es gibt mit andern Worten nach unserer Bestimmung der Gegebenheitskategorie nur individuelle Realitäten, und die realen Kausalverbindungen dürfen hiervon nicht ausgenommen werden. Höchstens könnte man fragen, mit welchem Recht wir den Inhalt des begrifflich noch unbearbeiteten Materials als „individuell“ bezeichnen [1]. Auch wenn er, wie man zugeben muß, nicht allgemein ist wie der Inhalt eines allgemeinen Gesetzes, darf er darum schon in-

[1] Vgl. hierzu Sergius Hessen, Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 1909.

dividuell heißen? Allgemein und individuell sind doch Begriffe, von denen der eine ohne den andern seine Bedeutung verliert, oder die einander fordern wie Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Identität und Andersheit usw. Von der objektiven Wirklichkeit sollte man daher nur sagen, daß sie wirklich ist. Individuell kann sie so wenig wie allgemein sein, denn diese Begriffe liegen b e i d e in einer andern als der konstitutiven Sphäre des bloßen Materials, und zwar im Bereich der methodologischen Formen, die wir von der objektiven Wirklichkeit fern halten wollen. So scheint es gerade unsern Grundsätzen zu widersprechen, daß wir dem Material der Wissenschaften, wie es abgesehen von aller begrifflichen Bearbeitung zu denken ist, den Charakter der Individualität beilegen.

In gewisser Hinsicht ist hiergegen allerdings nichts einzuwenden. Die objektive Wirklichkeit ist für sich betrachtet weder allgemein noch individuell, und das ergibt sich daraus, daß sie ihrem Begriffe nach noch in keiner andern Weise e r k a n n t ist, als insofern daß sie wirklich existiert. Aber dabei kann man, wenn es gilt, die methodologischen von den konstitutiven Formen zu trennen und die einen durch den U n t e r s c h i e d von den andern zu bestimmen, trotzdem nicht stehen bleiben. Eine methodologische Form wie die Gesetzmäßigkeit ist jedenfalls immer die Form eines a l l g e m e i n e n Inhaltes, und sobald wir nun, um uns ihr Wesen zum Bewußtsein zu bringen, diesen Inhalt mit dem der objektiven Wirklichkeit v e r g l e i c h e n, springt sofort auch der G e g e n s a t z zu ihm in die Augen. Diesen Gegensatz aber können wir nicht anders zum A u s d r u c k bringen als dadurch, daß wir den Inhalt der Wirklichkeit selbst ,,individuell" nennen. Insofern dient der scheinbare Einwand nur zur Bestätigung unserer Ansicht. Gerade weil die Begriffe des Individuellen und des Allgemeinen einander fordern, muß bei jeder Reflexion auf das Verhältnis, in dem die objektive Wirklichkeit zu allgemeinen methodologischen Formen steht, ihre Individualität und Besonderheit hervorgehoben werden. Nur dadurch wird der Unterschied zwischen den beiden Gebieten deutlich. Was die objektive Wirklichkeit für sich betrachtet ist, ohne daß wir überhaupt auf den Gegensatz von allgemein und individuell reflektieren, mag dahin gestellt bleiben. Individualität bedeutet hier nichts anderes als die Eigentümlichkeit jedes Wirklichen, die zu Tage tritt, sobald wir es dem allgemeinen Inhalt eines Naturgesetzes gegenüberstellen,

und die sich im übrigen wie alle Charakteristika des unmittelbar Gegebenen inhaltlich nicht „definieren", sondern nur durch die Hervorhebung von Unterschieden gegen andere Eigentümlichkeiten abgrenzen und so zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen läßt.

Daraus ergibt sich dann weiter dies: wollte man annehmen, daß der Begriff der Gesetzmäßigkeit eine wirklichkeitsbegründende Kategorie ist, so müßte man der empirischen Realität eine andere, allgemeine Wirklichkeit entgegensetzen, und diese bestände notwendig aus transzendenten Dingen, die aufeinander wirken, denn nur im Transzendenten, das nicht unter der Kategorie der Gegebenheit zu denken ist, wäre für ein allgemeines Wirken, bei dem Kausalität und Gesetz zusammenfallen, Platz. Tatsächlich haben denn auch die Metaphysiker folgerichtig transzendente Realitäten vorausgesetzt, wo sie die Gesetzeserkenntnis als Wirklichkeitserkenntnis in dem Sinne zu verstehen suchten, daß mit ihr die objektive Wirklichkeit selbst erfaßt werden sollte, wie sie ist. Daß auf diesem Wege das Wesen der Gesetzeserkenntnis verständlich wird, kann man aber nicht behaupten. Es ist vielmehr eine von vorneherein unzulässige Folgerung des einseitig ontologischen Denkens, daß, weil der wissenschaftliche Begriff des Gesetzes nicht nur den einer allgemeinen Form, sondern auch den eines allgemeinen Inhalts einschließt, ihm ein allgemeines Wirkliches entsprechen müsse. Das Reale richtet sich seinem Inhalt nach nie nach unsern allgemeinen Begriffen, wie die rationalistischen Metaphysiker mit ihrer Seinsverdopplung annehmen, sondern es wird überall nur durch Formen des Urteils oder durch Kategorien bestimmt, und Formen, welche auf den unter der Kategorie der Gegebenheit gedachten individuellen Inhalt keine Anwendung gestatten, können deshalb nicht konstitutive Wirklichkeitsformen sein. Ja, sogar wenn man annehmen wollte, man dürfe auf Grund einer Abbildtheorie des Erkennens das allgemeine Gesetz als Realität denken, müßte dieses Seiende doch außerdem noch in eine reale Verbindung mit der individuellen Wirklichkeit gebracht werden, falls es irgend welche Bedeutung für die Erkenntnis der Sinnenwelt erhalten soll, d. h. man müßte voraussetzen, daß zwischen den allgemeinen und den individuellen Realitäten das Verhältnis einer mehr als logischen Abhängigkeit bestehe, oder daß die allgemeine identische Form auf den individuellen Inhalt einwirke. Bei jedem

Versuch aber, eine solche reale Abhängigkeit begreiflich zu machen, wird man notwendig scheitern. Das Verhältnis der Form zum Inhalt vermögen wir nur als ein logisches zu denken. Ein reales „Verhältnis" kann allein zwischen Gegenständen bestehen, die wie Ursache und Effekt beide schon aus Form und Inhalt zusammengesetzt sind. Das muß aus den früher gegebenen Erörterungen über den Begriff der transzendenten Realität einleuchten und braucht für den besonderen Fall des Gesetzes als einer angeblichen Realität daher nicht ausdrücklich nachgewiesen zu werden.

So kommen wir zu folgendem Ergebnis. Wollte man der Erkenntnis die Aufgabe stellen, Naturgesetze als allgemeine Wirklichkeiten zu erfassen, dann behielte der Skeptizismus Recht, der von Gesetzeserkenntnis überhaupt nichts wissen will. Zwischen unsern Urteilen, die stets einem g e g e b e n e n Inhalt eine Form als zugehörig beilegen, und einer Welt allgemeiner Wirklichkeiten bestünde eine unüberbrückbare Kluft. Hätten wir Gesetze als allgemeine Realitäten zu erkennen, so blieben wir von dem, was wir bei jeder Naturerkenntnis suchen, für immer getrennt. Uns wäre kein Inhalt gegeben, auf den wir die Form anwenden könnten, denn gegeben ist uns der Inhalt allgemeiner Wirklichkeiten nie. So zeigt sich von Neuem: alle Begriffe von allgemeinen transzendenten Realitäten, deren inhaltärmster das „Ding an sich" ist, und zu denen auch die Kausalität als das metaphysisch hypostasierte allgemeine Gesetz gehört, erfüllen den Zweck nicht, zu dem sie erdacht sind. Durch sie wird die Welt und das Erkennen nur immer unbegreiflicher. Man darf nicht, statt an Wirklichkeiten allgemeine Begriffe zu bilden, aus allgemeinen Begriffen Wirklichkeiten machen wollen. Allgemeine Begriffe, die als Abbilder von allgemeinen Realitäten gedacht werden, sind aus der Wissenschaft zu entfernen und die Motive, die zu ihnen führen, als haltlos zu durchschauen. Zu diesen Motiven aber gehört auch der Gedanke an die Gesetzlichkeit als eine Wirklichkeit begründende Form, und deshalb haben wir sie aus der Reihe der konstitutiven Kategorien zu streichen. Wir dürfen im Naturgesetz nichts anderes sehen als eine methodologische Form, durch die zwar gewiß Begriffe und Urteile mit transzendent gültigem S i n n , aber nicht, wie durch die konstitutiven Kategorien, w i r k l i c h e Gegenstände der Erkenntnis zustande kommen. So allein bleibt der transzendentale Idealismus mit dem e m p i r i s c h e n Realismus in Har-

monie. Die Auffassung des Gesetzes als einer Realität wäre nur im Rahmen einer metaphysischen Ontologie durchführbar.

Was es schwer macht, die konstitutiven Kategorien überall reinlich von den methodologischen Formen zu scheiden und dementsprechend den Begriff der objektiven Wirklichkeit von allen umbildenden Auffassungen frei zu halten, liegt nicht allein daran, daß das Material der Erkenntnis von jeder Wissenschaft in Begriffe gebracht wird, und wir daher die Produkte der theoretischen Erkenntnis leicht mit dem Wirklichen selbst verwechseln, für das sie gelten sollen, sondern es kommt außerdem noch hinzu, daß wir auch im vorwissenschaftlichen Leben unsere Aufmerksamkeit nicht auf die objektive Wirklichkeit selbst einstellen. Wir sind im Leben stets wertende Wesen und haben daher an den verschiedenen Teilen und Seiten des Realen ein sehr verschiedenes Interesse. Wir wissen von dem, was es ohne jede von der Richtung unseres Willens abhängige Auffassung ist, so gut wie nichts. Wir unterscheiden überall „wesentliche“ von „unwesentlichen“ Bestandteilen und bringen uns nur das Wesentliche ausdrücklich als wirklich zum Bewußtsein. Wenn wir von der Wirklichkeit etwas aussagen, reden wir deshalb eigentlich nicht von ihr selbst, sondern jeder Satz ist bereits mit einer umformenden Begriffsbildung verknüpft. Insofern sind die Urteile über Realitäten, die nur in konstitutiven Kategorien denken, wieder ebenso als erkenntnistheoretische Kunstprodukte zu betrachten wie die reinen Tatsachenurteile. Faktisch ist in ihnen immer noch eine andere als konstitutive Form enthalten, die den Inhalt des Wirklichen in der Weise wie ein allgemeines Gesetzesurteil verändert. Wir müssen also in jedem einzelnen Fall erst ausdrücklich darauf reflektieren, daß die objektive Wirklichkeit, die wir meinen, als die von aller wissenschaftlichen wie vorwissenschaftlichen Begriffsbildung eines realen Subjekts freie Wirklichkeit anzusehen ist, und wir werden ihren Begriff deshalb vielleicht am sichersten dadurch umgrenzen, daß wir sie als die Wirklichkeit bezeichnen, die der Art nach bestehen würde, auch wenn es gar kein sie auffassendes empirisches Ich gäbe. Aber selbst wenn wir das tun, bleibt es doch stets ein reales Subjekt, das von ihr redet und ihr mit jedem seiner Urteile mehr an Form zuspricht, als in den konstitutiven Kategorien und dem Material der Erkenntnis steckt. Dies mehr enthalten selbstverständlich auch unsere Urteile über Kausalvorgänge, und zwar liegt ihr Ueberschuß

an Formgehalt in derselben Richtung, die für eine Gesetzeserkenntnis charakteristisch ist. Sie bringen das Wirken unter einen allgemeinen Begriff. Kausalität und Gesetzmäßigkeit sind daher in allen konkreten Beispielen nur begrifflich zu trennen, und das ist ein neuer Grund dafür, daß man sie für identisch hält. Doch kann dieser Grund gewiß nicht als stichhaltig gelten, und sobald wir darüber Klarheit haben, werden wir auch zu einer von der unsrigen abweichenden Auffassung der Kausalität Stellung nehmen können, in der das am besten formuliert ist, was sich gegen ihre Scheidung von der Gesetzmäßigkeit einwenden läßt. Im Anschluß an sie wollen wir unsere Ansicht noch mehr zu verdeutlichen suchen.

In seinem Entwurf eines Kategoriensystems hat Windelband ausgeführt, daß die Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen „sich als eine konstitutive Beziehung enthüllt“ [1]. Denkt er dabei auch an den Unterschied von reflexiv, der sich mit dem von konstitutiv und methodologisch nicht deckt, so steht trotzdem seine Lehre im Gegensatz zu unserer Ansicht, denn er fügt hinzu, daß „diese reale Bedeutung der logischen Dependenz im Begriff des Gesetzes“ zu denken ist. Er faßt also das Gesetz ausdrücklich als allgemeine Wirklichkeit auf und mußte dementsprechend unsere Trennung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit als unhaltbar bekämpfen [2]. „Worin soll denn“, fragt er, „die Notwendigkeit bestehen, womit bei dem „Wirken“ unabhängig von aller Gesetzmäßigkeit die Ursache ihre Wirkung bestimmt? Weshalb mit andern Worten soll diese Wirkung der Ursache eindeutig zugeordnet sein? Wenn der Kategorie der Kausalität irgend eine gegenständliche Bedeutung zukommen soll, so enthält sie doch eben dies sachliche Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, daß beide notwendig miteinander verbunden sind“ [3]. Und schließlich heißt es: „Auch die empirisch unwiederholbare Kausaleinmaligkeit enthält begrifflich und potentiell das allgemeine gesetzmäßig wirksame Wesen ihrer Elemente. Alle Wirksamkeit hat die erkennt-

---

[1] Vom System der Kategorien, 1900, S. 57 f.

[2] In der dritten Auflage der Präludien, 1907, S. 308 ff., 4. Aufl., 2. Bd. S. 89 ff. Davon, daß Windelband bei mir „positivistische Einflüsse“ vermutet, sehe ich ab. Es trifft hier gewiß nicht zu, da diese Gedanken aus antinaturalistischen Untersuchungen über das Wesen der Geschichtswissenschaft erwachsen sind, die gerade dem Positivismus sehr fern liegen. Sie teilen mit ihm nur die Bekämpfung der Metaphysik, die Windelband als ein „Unding“ bezeichnet hat.

[3] A. a. O. S. 91 f.

nistheoretische Bedeutung und die logische Form der Gesetzmäßigkeit, auch wenn ihre tatsächliche Unwiederholtheit oder Unwiederholbarkeit methodologisch ihre Vergleichbarkeit mit andern Erscheinungen ausschließt. Deshalb darf von einem Kausalverhältnis ohne Gesetzmäßigkeit nicht gesprochen werden, wenn nicht dessen Notwendigkeit preisgegeben werden soll“ [1].

Das scheint gewiß Manchen einleuchtend, und in der Tat, auf die „Notwendigkeit“ kommt es bei der Kausalität an. Aber, sobald ihr Begriff genau bestimmt ist, darf sie nicht gegen uns ins Feld geführt werden. Wenn wir Windelband richtig verstehen, so identifiziert er die „Notwendigkeit“ des Müssens, die Ursache und Effekt real miteinander verbindet, mit dem Moment, das es uns gestattet, eine Ursache ihrem Effekt logisch „notwendig“ zuzuordnen, und gerade diese Identifikation ist es, die wir vermeiden wollen, indem wir die Kausalität als konstitutive Wirklichkeitsform von der Gesetzlichkeit als einer nur methodologischen Erkenntnisform trennen. Die vorwissenschaftlichen und vollends die wissenschaftlichen Kausalurteile bejahen allerdings nicht allein die Zusammengehörigkeit dieses wahrgenommenen individuellen Inhaltes mit der konstitutiven Form der Kausalität, wodurch dieser Inhalt dann zum stets individuellen ursächlichen Geschehen wird, sondern sie bringen außerdem noch seinen einen Teil unter einen allgemeinen Ursachenbegriff, seinen andern Teil unter einen allgemeinen Effektbegriff, was schon darin zum Ausdruck kommt, daß sie Worte mit allgemeinen Bedeutungen verwenden, und sie können nun auch Ursache und Effekt einander als Exemplare eines allgemeinen gesetzmäßigen Verhaltens zuordnen. Aber sie enthalten gerade wegen dieser begrifflichen Zuordnung einerseits schon mehr an Form als die realen Vorgänge selbst, andererseits weniger an Inhalt, als wirklich existiert, und diesen Ueberschuß an Form wie diese Verminderung des Inhalts, die jede begriffliche Erkenntnis gegenüber ihrem als wirklich vorausgesetzten Material zeigt, versuchen wir durch die Scheidung von konstitutiven und methodologischen Formen auch für die Kausalerkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Deshalb trifft die Frage nach der „Notwendigkeit“ der eindeutigen „Zuordnung“ von Ursache und Wirkung, die mit Hilfe allgemeiner Begriffe erfolgt, unsern Gedankengang nicht. Daß für

[1] A. a. O. S. 92 f.

eine wissenschaftliche Erkenntnis der Kausalvorgänge, die uns sagt, es folge immer auf eine Ursache von dieser allgemeinen Art notwendig ein Effekt von jener allgemeinen Art, methodologische Formen unentbehrlich sind, wollen wir gewiß nicht bestreiten. Gerade das ist vielmehr unsere Meinung: die konstitutiven Kategorien reichen als Formen des bloßen Materials zur Bildung von allgemeinen Gesetzesbegriffen nicht aus, und deswegen ist die methodologische Form der Gesetzmäßigkeit von der Form der kausal bestimmten empirischen Realität zu trennen. Wie jeder allgemeine wissenschaftliche Begriff etwas anderes enthält als das Wirkliche, für das er gebildet worden ist, so deckt sich auch das allgemeine Naturgesetz nicht mit der realen Verknüpfung von Ursache und Effekt, für die es gelten soll.

Am deutlichsten wird das, wenn wir feststellen, was eine allgemeine Gesetzeserkenntnis uns nicht sagt und wegen ihrer Allgemeinheit nie sagen kann. Warum dieser eine einmalige individuelle Vorgang jenen andern einmaligen individuellen Vorgang gerade so bewirkt, wie er als einmaliges individuelles Gebilde allein wirklich existiert, und weshalb es also real „notwendig" ist, daß dies einmalige individuelle Ereignis jenes andere einmalige individuelle Ereignis gerade in dieser einen, nie wiederkehrenden individuellen Gestalt nach sich zieht, das bleibt auch mit Rücksicht auf das einmalige und individuelle Wirken für die Gesetzeserkenntnis ebenso unbegreiflich wie alles Individuelle für eine Erkenntnis, die mit allgemeinen Begriffen arbeitet. So richtig es also sein mag, daß das konstitutive Kausalprinzip, wonach jeder individuelle Vorgang individuelle Ursachen und individuelle Wirkungen hat, vorausgesetzt sein muß, wenn der Versuch, Naturgesetze zu finden, einen Sinn haben soll, so wenig dürfen wir das Prinzip der Gesetzmäßigkeit mit dem Prinzip der Kausalität identifizieren. Der Inhalt, den wir nur unter eine konstitutive Kategorie bringen, bleibt als wirklicher Inhalt irrational, und davon sind die kausalen Verknüpfungen, genau so weit und so gewiß sie wirklich sind, nicht ausgenommen. Der Satz, mit dem wir das konstitutive Kausalprinzip zum Ausdruck bringen, es komme jeder objektiven Wirklichkeit die Form der Kausalität zu, sagt empirisch-realistisch gesprochen nichts anderes, als daß jeder reale Vorgang eine reale Ursache und eine reale Wirkung hat, und daß insofern in jedem Falle das eine Ereignis mit der „Notwen-

digkeit“ des Müssens auf das andere folgt. Mit dieser Einsicht aber, in der sich das, was im Kausalprinzip als einer konstitutiven Wirklichkeitskategorie steckt, völlig erschöpft, ist uns noch gar nichts von einer Gesetzmäßigkeit gegeben, deren Erkenntnis es gestattet, das eine Ereignis so unter einen allgemeinen Begriff zu bringen, daß es als Ursache einem andern Ereignis, das unter einen andern allgemeinen Begriff gebracht worden ist, als seinem Effekt eindeutig oder „notwendig“ zugeordnet werden kann. Daraus muß klar werden, warum die „Notwendigkeit“ des realen Geschehens, die ich bejahe, wenn ich diesem gegebenen Inhalt die Kategorie der Kausalität beilege, nicht mit der logischen „Notwendigkeit“ der Zuordnung zusammenfällt, die ich bejahe, wenn ich die durch die erste Bejahung zustande gekommene wirkliche Kausalverknüpfung außerdem noch einem allgemeinen Gesetzesbegriff unterordne, und warum es daher nicht nur möglich, sondern im erkenntnistheoretischen Interesse erforderlich ist, von einem Kausalverhältnis zu sprechen, das gerade als reales Verhältnis noch kein gesetzmäßiges Verhältnis sein kann. Wir setzen mit andern Worten, ehe wir an die Bildung von Gesetzesbegriffen gehen, implicite immer schon voraus, daß jeder individuelle Vorgang kausal bestimmt ist, weil wir einsehen, daß zu jedem wirklichen Geschehen die Form der Kausalität sollensnotwendig gehört, aber wir sind nie imstande, alle individuell verschiedenen Ursachen allen individuell verschiedenen Wirkungen eindeutig zuzuordnen und so jeder einzelnen kausalen „Notwendigkeit“ des realen Geschehens ein besonderes, logisch notwendiges Kausalurteil entsprechen zu lassen. Deshalb bilden wir allgemeine Gesetzesbegriffe, um mit ihrer Hilfe zu erkennen, in welche allgemeine Begriffssphäre diese besondere Wirklichkeit fällt, die als Ursache oder als Wirkung jener besonderen, in einer anderen allgemeinen Begriffssphäre liegenden Wirklichkeit zuzuordnen ist.

Hierauf muß sich die Wissenschaft, die etwas über Kausalzusammenhänge erkennen will, für immer beschränken. Die reale Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung des Wirklichen selbst kann sie ebensowenig wie irgend welche anderen Realitäten in eine rationale Notwendigkeit umwandeln. Zugleich aber darf man andererseits aus dieser Eigenart unseres Erkennens, die uns nirgends gestattet, die ganze Fülle des inhaltlichen Reichtums der Wirklichkeit in Begriffe aufzunehmen, und die uns daher auch die logische

Einsicht in die reale Notwendigkeit des kausalen Müssens versagt, mit der dieser besondere Effekt aus dieser besonderen Ursache hervorgeht, nicht etwa den Schluß ziehen, daß es, empirisch realistisch gesprochen, auch in der Wirklichkeit überhaupt nicht gäbe, womit bei dem Wirken, unabhängig von aller Gesetzmäßigkeit, die Ursache ihre Wirkung hervorbringt, oder daß, transzendental idealistisch gesprochen, wir nur *die* Bestandteile des Wirklichen, die in das Gesetz eingehen, in der Form der Kausalität zu denken haben, sondern es folgt aus der inhaltlichen Irrationalität alles Realen und aller realen Kausalverknüpfungen nur, daß die Wissenschaft, um ihr Material in Begriffe aufzunehmen, es *umformt*, und daß sie auch bei der Kausalerkenntnis den individuellen kausalen Vorgängen, die wie alles Reale restlos in keinen Begriff eingehen, allgemeine kausale Verhältnisse substituiert. Diese nennen wir dann Gesetze, und sie haben als gültige Sinngebilde nur im Unwirklichen ihren Platz. So ist von neuem klar: es muß, wenn der Begriff der objektiven Wirklichkeit als der des Materials der Erkenntnis bestimmt wird, von einem realen Kausalverhältnis *ohne* Gesetzmäßigkeit gesprochen werden, und zwar gerade deshalb, weil die „Notwendigkeit" des realen *Müssens*, die wir bei jedem kausalen Geschehen voraussetzen, nicht preisgegeben oder durch die logische Notwendigkeit des Gesetzes verdrängt werden darf.

Das aber läßt sich dann verallgemeinern, d. h. für das Verhältnis aller konstitutiven Wirklichkeitsformen zu den ihnen entsprechenden methodologischen Erkenntnisformen feststellen, und aus diesem Grunde können wir den Begriff der Natur als des Daseins der Dinge, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", nur acceptieren, wenn wir dem Worte „sofern" einen „subjektiveren" Sinn geben, als Kant selbst es beabsichtigt hat [1]. Die individuelle objektive Wirk-

[1] Vgl. hierzu meine Schrift, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, 3. Aufl. 1915, S. 6 und dazu die Bemerkungen von F. *Medicus*, Kant und Ranke, Kantstudien 1903, Bd. VIII, S. 146, Anmerkung. Die interessante Schrift weist ebenfalls auf die Einseitigkeit der Begriffe Kants hin und sucht die „Anwendung der transzendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften" zu begründen. Doch fehlt auch bei Medicus der Begriff der aller Wirklichkeitserkenntnis gemeinsamen Kategorien und damit der richtige Begriff der empirischen Realität. Sowohl die Naturkausalität als auch die historische „teleologische Dependenz" setzen die Kausalität überhaupt voraus. Was soll „Dependenz" ohne Kausalität bedeuten, wenn sie mehr als logisch ist?

lichkeit oder die empirische Realität fällt nirgends mit der allgemeinen Natur Kants zusammmen, und trotzdem ist ihr Begriff für den Aufbau einer Erkenntnistheorie unentbehrlich. Es muß festgestellt werden, was als Form des noch unbearbeiteten Materials der empirischen Wissenschaften zu gelten hat, und gerade als ein solches Material dürfen wir die Natur als das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, nicht ansehen. Dadurch würde sowohl der Begriff der Wirklichkeit als auch der der Wissenschaft von ihr zu eng werden. Nicht alle Wissenschaften vom Wirklichen sind Wissenschaften von Kants „Natur“. Die Geschichte z. B. sieht die Realität nicht als ein Dasein an, für das es wesentlich ist, unter allgemeinen Gesetzen zu stehen, denn sie will das Einmalige, Besondere und Individuelle darstellen, und es werden daher für sie auch die einmaligen und individuellen Kausalverknüpfungen wichtig. So kommt sie ohne eine Kausalität nicht aus, die als historische Kausalität zu bezeichnen ist, und dieser Begriff fällt ebenfalls nicht mit dem der Naturgesetzlichkeit zusammen.

Freilich muß, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, hinzugefügt werden, daß die objektive Wirklichkeit selbst noch nicht als „Geschichte“ angesehen werden darf, auch wenn wir das Wort im denkbar weitesten Sinne nehmen, denn es wird das Historische zwar einmalig und individuell gedacht, aber abgesehen hiervon ist es wie die „Natur“ ebenfalls eine Auffassung oder Umformung des wirklichen Materials durch das erkennende Subjekt. Der Historiker steht der objektiven Wirklichkeit nur insofern *näher*, als er eine individualisierende Begriffsbildung vollzieht und darin den Charakter der Einmaligkeit und Besonderheit des Wirklichen zu bewahren sucht, der dem Naturforscher bei der Bildung von Gesetzesbegriffen immer verloren geht. Zugleich ist die „geschichtliche Individualität“ als eine begriffliche auf das Schärfste von der Individualität zu scheiden, die wir der objektiven Wirklichkeit beilegen, wenn wir sie mit allgemeinen Begriffen vergleichen. Das individualisierende und das generalisierende oder das geschichtliche und das gesetzeswissenschaftliche Verfahren setzen *beide* die objektive Wirklichkeit als Material voraus, und ihre Formen müssen daher in gleicher Weise von den konstitutiven Wirklichkeitsformen getrennt werden.

Das wird besonders wieder dann zutage treten, wenn wir an die Darstellung von geschichtlichen Kausalverknüpfungen denken.

Auch die Geschichtswissenschaft kann die individuellen und einmaligen Wirkungen der Dinge, wie sie in der objektiven Wirklichkeit selbst vorkommen, nicht in ihre Begriffe aufnehmen oder in der konstitutiven Kategorie der Kausalität schon das Prinzip sehen, das eine historische Ursache einem historischen Effekt eindeutig zuordnet. Vielmehr muß sie ebenso wie die Gesetzeswissenschaft die Kausalität umformen, ja sich dabei eines Umweges über allgemeine Begriffe bedienen, und zwar nicht allein deshalb, weil die letzten Elemente aller wissenschaftlichen Begriffe, auch der individualisierenden, einen allgemeinen Inhalt haben, sondern weil auf einem andern Wege als mit Hilfe von allgemeinen Begriffen eine eindeutige Zuordnung von Ursache und Effekt sich überhaupt nicht durchführen läßt. Es sind somit im ganzen drei verschiedene Arten der Kausalität, die objektiv wirkliche, die naturgesetzliche und die historische voneinander zu scheiden. Nur die erste ist konstitutive Form, die beiden andern dagegen sind methodologisch. Doch sehen wir von der historischen Kausalität im übrigen ab, da ihre Verwechslung mit der Kausalität der objektiven Wirklichkeit nicht üblich ist. Darauf allein kommt es an, daß wir das allgemeine Naturgesetz von dem in einem andern Sinn „allgemeinen“ Kausalprinzip sondern.

Wie diese Trennung mit der Unterscheidung zusammenhängt, die wir zur Klarlegung der Kategorie der Gegebenheit eingeführt haben [1], bedarf kaum noch der ausdrücklichen Erörterung. Die allgemeine Form der Gegebenheit muß das Element in sich behalten, das ihr als Form eines Urteils über einmalige, individuelle Inhalte oder über ein „Dies“ eigentümlich ist. Von dem Urteil, welches einen Inhalt nur mit der Form der Kausalität verbindet, also nichts als die kausale Verknüpfung von gegebenen Wirklichkeiten behauptet, haben wir ebenfalls zu sagen, daß es ein Urteil über ein „Dies“ ist. So tritt bei der Trennung der Kausalität vom Naturgesetz lediglich der Unterschied von Formen des Individuellen und Formen des Allgemeinen von neuem zutage. Ob trotzdem die konstitutiven Wirklichkeitskategorien in bezug auf die Allgemeinheit sich von der Kategorie der Gegebenheit unterscheiden, so daß sie in einem noch anderen Sinne „allgemein“ genannt werden müssen als diese, und inwiefern z. B. in der Kausalität bereits das

[1] Vgl. oben S. 380 ff.

Moment steckt, das die Bildung von unbedingt gültigen allgemeinen Gesetzesbegriffen ermöglicht, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Nur das ist gewiß, daß ebenso wie das konstitutive Kausalprinzip sich alle rein konstitutiven Kategorien auf individuelle Inhalte anwenden lassen müssen, denn dadurch allein, daß sie für jeden beliebigen einmaligen und besonderen Inhalt gelten, besitzen sie die Allgemeinheit, die sie als konstitutive Kategorien des gemeinsamen individuellen Materials aller Wissenschaften vom Wirklichen charakterisiert. Auch deshalb sind alle Formen, die ihrem Begriff nach schon Formen des Allgemeinen sind, d. h. nur auf einen allgemeinen Inhalt angewendet werden können, wie das Gesetz, zu den methodologischen Formen zu rechnen; ein Satz, den man freilich nicht umkehren darf, da es auch methodologische Formen des Individuellen gibt.

Wie wichtig die Herausarbeitung des Begriffs der objektiven Wirklichkeit und seine Freihaltung von methodologischen Erkenntnisformen für die Realitätsprobleme ist, verfolgen wir zur weiteren Klärung des Prinzips schließlich noch in einer andern Hinsicht. Schon früher hoben wir hervor, warum der wirkliche Bewußtseinsinhalt oder das vom urteilenden Bewußtsein überhaupt als bejaht zu denkende immanente Sein nicht als psychisch angesehen werden darf, sondern von dem Gegensatz, der mit den Worten physisch und psychisch bezeichnet wird, frei zu denken ist. Dies gilt auch für die objektive Wirklichkeit, und das bedeutet: der genannte Unterschied kann erst ein Produkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung mit ihren methodologischen Formen sein. Ja, es erscheint nicht einmal notwendig, daß alle Einzelwissenschaften die Trennung von physisch und psychisch streng durchführen. Das klingt so lange auffallend, als man glaubt, das Material der Spezialforschung zerfalle als solches schon in nur körperliches und nur seelisches Geschehen. Hat man aber den Begriff der objektiven Wirklichkeit im Zusammenhang mit der Kategorie der Gegebenheit verstanden, so kann man sich nicht mehr darüber wundern, daß nicht für jede wissenschaftliche Darstellung jene prinzipielle Scheidung notwendig ist, die in der Metaphysik eine so große Rolle spielt. Sie trägt, so wie sie gewöhnlich gemacht wird, einen durchaus naturalistisch-metaphysischen Charakter, und auch hier hat die ontologische Betrachtung einer transzendentalphilosophischen zu weichen. Im

Einzelnen können wir die Konsequenzen, die sich hieraus für viele Probleme ergeben, nicht verfolgen. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß, sobald die Spaltung in rein physisches und rein psychisches Sein vom Begriff der objektiven Wirklichkeit ferngehalten wird, damit wieder Denkmotive fortfallen, die zu einer Reihe von metaphysischen Theorien geführt haben und damit zu Begriffen von transzendenten Wirklichkeiten, deren Erkenntnis sich nach unseren Voraussetzungen niemals verstehen ließe. Die Transzendentalphilosophie vermag durch Herausarbeitung des Begriffes der objektiven Wirklichkeit auch „Welträtsel" zu lösen, indem sie nachweist, daß die bisher unerledigten Schwierigkeiten einer falschen Fragestellung entsprungen sind.

Wir begnügen uns, um das zu zeigen, mit einem Hinweis auf das bekannteste von diesen Problemen, das wir in einem andern Zusammenhang schon einmal gestreift haben [1]. Die Wirklichkeit, in der wir leben, und die für die Einzelwissenschaften bloßer Stoff der Erkenntnis ist, setzt sich, so meint man, aus zwei Bestandteilen zusammen, deren Begriffe einander ausschließen: aus einer den Raum erfüllenden Welt der „extensio" und der nicht raumerfüllenden „cogitatio". Daraus ergibt sich eine Fülle von Fragen. Hat man diesen „Dualismus", bei dem die Einzelwissenschaften stehen bleiben, durch eine „monistische" Metaphysik zu überwinden? Ist die Wirklichkeit ihrem transzendenten „Wesen" nach vielleicht durchweg Körper (res extensa) oder durchweg Seele (res cogitans) oder keines von beiden, sondern eine dritte, die zwei Reiche vereinigende „Substanz", und gehört daher der Unterschied von physischem und psychischem Sein lediglich zur „Erscheinung"? Durch solche Fragen sind die alten metaphysischen Weltauffassungen des Materialismus, des Spiritualismus und des „Monismus" im engeren Sinne entstanden, Ansichten, die insofern alle drei das Prädikat des Monismus verdienen, als sie nur e i n ontologisches Grundprinzip anerkennen. Oder: muß vielleicht gerade der Dualismus aufrecht erhalten werden? Ist die Welt nur zu begreifen als bestehend aus einem für sich existierenden Körperlichen, dem ein ebenso für sich existierendes Geistiges gegenübertritt? Man weiß, welche Rolle diese Probleme in der Geschichte der Philosophie auch nach Kant, ja heute noch spielen. Gibt es, so wird man daher fragen, also nicht doch noch eine ganz

---

[1] Vgl. oben S. 299.

andere Art der Erkenntnis des Wirklichen, die sich nicht unter unsern Erkenntnisbegriff bringen läßt, sondern die Voraussetzung einer transzendenten Realität rechtfertigt? Sobald wir hieran denken, sehen wir von neuem den Zusammenhang unserer transzendentalphilosophischen Gedanken mit dem populärsten metaphysischen Problem. Haben wir den Begriff der Wissenschaft vom Wirklichen nicht ungebührlich verengert, indem wir das Erkennen auf das Urteilen über inhaltlich erfüllte Gegebenheiten in den konstitutiven Formen der objektiven Wirklichkeit und in den methodologischen Formen der empirischen Wissenschaften einschränkten? Die Frage nach dem „Wesen" der Wirklichkeit, wie sie die ontologische Metaphysik stellt, können Urteile von dieser logischen Struktur doch niemals beantworten.

Gewiß nicht. Aber wenn wir den Begriff der objektiven Wirklichkeit verstanden haben, muß zugleich klar sein, daß alle solche Fragen, jedenfalls soweit sie dem psychophysischen Dualismus entspringen, keine sinnvollen wissenschaftlichen Probleme enthalten. Dem Dualismus, den man entweder metaphysisch überwinden oder metaphysisch bestehen lassen will, entspricht nur insofern eine Realität, als im Inhalt des Gegebenen sich gewisse spezifische Differenzen finden, die uns im Interresse einer allgemeinen wissenschaftlichen Theorie veranlassen, Begriffe von zwei verschiedenen Arten des Wirklichen, des raumerfüllenden und des nichtraumerfüllenden zu bilden. Diese Unterschiede haben wir ebenso wie alle inhaltliche Mannigfaltigkeit einfach hinzunehmen, denn sie sind als inhaltliche Besonderheiten absolut irrational. Falls daher der „Dualismus" nichts anderes als solche tatsächlichen Unterschiede des immanenten Seins behauptet, ist er eine Binsenwahrheit und keine wissenschaftliche Metaphysik. Die Ueberwindung d i e s e s „Dualismus" durch ein metaphysisches System, das nach dem einheitlichen „Wesen" der Mannigfaltigkeit des objektiven Wirklichen fragt, ist ein hoffnungsloses Unternehmen, denn Unterschiede im Inhalt des Gegebenen schafft keine Begriffsbildung aus der Welt. Man kann nur den allgemeinen Begriff des Wirklichen überhaupt bilden, und der enthält dann nicht mehr als der vorher bereits entwickelte Begriff der objektiven Wirklichkeit, dient also zur Ueberwindung eines Dualismus in keiner Weise. Den a n d e r n Dualismus aber, nach dem die Welt aus zwei einander ausschließenden Arten des Realen, der Welt

der extensio und der Welt der cogitatio, bestehen soll, und der erst durch die Physik und die Psychologie mit ihren methodologischen Formen geschaffen ist, können wir deshalb nicht überwinden wollen weil seine „Ueberwindung“ soviel bedeuten würde wie der Versuch, unsere wissenschaftliche Begriffsbildung, die Raumerfüllendes von Nicht-Raumerfüllendem trennen muß, um zu allgemeinen Theorien des physischen und des psychischen Seins zu kommen, für ungültig zu erklären, d. h. entweder materialistisch die Begriffe der Psychologie oder spiritualistisch die Begriffe der Physik zu verwerfen oder endlich „monistisch“ gerade die Begriffe zu einer Einheit zusammenzudenken, die so gebildet werden mußten, daß sie einander ausschließen.

Es folgt also aus einer konsequenten Scheidung der methodologischen von den konstitutiven Formen und aus einer entsprechenden Auseinanderhaltung der objektiven Wirklichkeit und ihrer wissenschaftlichen Auffassung, daß jede metaphysische Behandlung des Verhältnisses von Physisch und Psychisch, sei sie materialistisch oder spiritualistisch, monistisch oder dualistisch, wissenschaftlich gleich wertlos ist. Das Problem, welches alle diese verschiedenen metaphysischen Richtungen zu lösen vergeblich bemüht sind, ist als ein Scheinproblem dargetan. Wenn wir uns auf dem Boden der Wissenschaft vom Wirklichen bewegen und ihr Wesen erkenntnistheoretisch verstanden haben, besteht kein Grund, eine der Fragen zu stellen, an deren Beantwortung die ontologische Metaphysik des Psycho-Physischen arbeitet. Will jemand das „Wesen“ des Seins kennen lernen und dabei andere Probleme aufwerfen als die von den Einzelwissenschaften zu lösenden, dann dürfen sich seine Fragen nur auf die Formen des Seienden beziehen, und dann sind es nicht metaphysische, sondern erkenntnistheoretische Probleme, die dadurch entstehen. Man kann gewiß untersuchen, warum wir bei der wissenschaftlichen Begriffsbildung die objektive Wirklichkeit in ein Reich des Physischen einerseits und ein ihm begrifflich entgegengesetztes Reich des Psychischen andererseits spalten. Man kann aber niemals diese zwei Reiche, die lediglich der wissenschaftlichen Begriffsbildung ihre Entstehung verdanken, durch eine Weiterführung derselben wissenschaftlichen Begriffsbildung wieder zu einem Reich zusammendenken wollen, um so zu einem „Monismus“ der psychophysischen „Substanz“ zu gelangen.

In gewissem Sinne freilich werden wir trotzdem die Frage nach dem Wesen des Seins „monistisch" beantworten, insofern nämlich, als alles Seiende das Eine gemeinsam hat, daß es Bewußtseinsinhalt oder immanent ist. Aber monistisch in dieser Bedeutung des Wortes haben wir nur die objektive Wirklichkeit als Erfahrungswelt zu denken oder das, was man sehr mit Unrecht „Erscheinung" nennt. „Hinter" die Erfahrung kommen wollen in der Weise, daß es sich dabei um ein wissenschaftlich lösbares Problem handelt, heißt zunächst das erkenntnistheoretische Formproblem der Gegebenheit stellen, das, wie wir gesehen haben, dann zu dem weiteren erkenntnistheoretischen Formproblem der objektiven Wirklichkeit führt. Die Frage nach dem Wesen des Inhaltes dieser Realität aber ist keine Frage, auf die es eine Antwort gibt, denn die Wirklichkeit hat nicht einen Inhalt. Sie stellt sich ihrer inhaltlichen Erfüllung nach vielmehr als eine schlechthin unübersehbare Mannigfaltigkeit dar, die in ihrem Reichtum jeder Wiedergabe durch begriffliches Denken spottet. Wer diesen Inhalt kennen lernen will, wie er abgesehen von dem Inhalt der Begriffe der Einzelwissenschaften, also abgesehen von den methodologischen Formen besteht, der muß die Wissenschaft mit ihren Begriffen verlassen und versuchen, möglichst viel von der Welt zu „erleben". Das ist der einzige Weg zur „Lösung" des ontologischen Problems, der nach Feststellung des Begriffes der objektiven Wirklichkeit noch übrig bleibt. Eine „Einheit" des wirklich Seienden wird man aber auf diesem Weg nie finden, sondern immer mehr über seine Mannigfaltigkeit staunen. Und auch davon darf keine Rede sein, daß man durch solche „Intuition" eine überwissenschaftliche Lösung des Weltproblems erreicht, also damit zu einer Philosophie kommt, die sich dem wissenschaftlichen Begreifen gegenüber erhaben dünken könnte. Mit dem Erleben des Inhaltes der Wirklichkeit ist es, falls man die Formen der wissenschaftlichen Begriffsbildung nicht anwenden will, getan, und das Erleben bedeutet noch keine philosophische „Leistung". Es muß auch für immer stumm bleiben. Sobald es etwas über den Inhalt der objektiven Wirklichkeit aussagt, bedarf es dazu notwendig irgend einer methodologischen Form, welche die unübersehbare Mannigfaltigkeit des heterogenen Kontinuums vereinfacht, fällt also in den Standpunkt zurück, der durch das Erleben überwunden werden soll. Auch wer nur das Wort „Leben" für das „Wesen"

des Seins braucht, sagt damit noch nichts von dem, was er erlebt, und das allein wäre in diesem Fall das Wesentliche. Darum ist die Behauptung, es sei, weil alle objektive Wirklichkeit erlebt wird, das Wesen der Welt das ,,Leben" selbst oder irgend etwas anderes, was sich mit einem der für das Unmittelbare üblichen Ausdrücke bezeichnen läßt, nichts als ein Spiel mit Worten oder eine leere Tautologie. Genauer müßte es heißen: das unmittelbar Erlebte ist das unmittelbar Erlebte, und in diesem Satz haben wir gewiß nichts, was als Lösung irgend eines Problems gelten kann.

Viel besser wird das, was in einer solchen ,,Philosophie des Lebens" auf Grund irgend einer ,,Intuition" an berechtigten Gedanken steckt, dadurch zum Ausdruck gebracht, daß man feststellt: die objektive Wirklichkeit ist nichts anderes als der Inbegriff des unmittelbar gegebenen Inhaltes in den Formen, die ihn als objektive Wirklichkeit konstituieren. Ihr Inhalt bleibt als Inhalt unbegreiflich, ist also nur unmittelbar zu erleben. Jeder wirkliche ,,Gegenstand", den wir theoretisch denken sollen, muß aus Form und Inhalt bestehen. Nur geformt geht sein Inhalt in das Erkennen ein und hat dann die Unmittelbarkeit des Erlebnisses verloren. So bilden wir mit Hilfe des Begriffes der objektiven Wirklichkeit den Begriff eines wirklichen Gegenstandes überhaupt und dürfen sagen, daß alles Wirkliche unter den Begriff eines Gegenstandes fällt, dessen Inhalt in seinem ganzen Reichtum sich nur erleben, aber nie erkennen läßt. Will man hieraus irgendwelche ,,mystischen" Tendenzen ableiten, wie das auch im Anschluß an dieses Buch geschehen ist, so darf man das selbstverständlich Niemandem verwehren, aber nur deshalb nicht, weil mit Wissenschaft derartige ,,Konsequenzen" überhaupt nichts mehr zu tun haben und sich jeder logischen Kontrolle entziehen. Sie sind wissenschaftlich betrachtet ausschließlich Sache der Willkür, und falls irgend etwas durch sie ,,bewiesen" werden soll, müssen wir sie als Mißbrauch erkenntnistheoretischer Begriffe bezeichnen. Daß die objektive Wirklichkeit inhaltlich irrational ist, sollte für den wissenschaftlichen Menschen lediglich ein Ansporn sein, ihre ,,Unvernünftigkeit" durch Begriffsbildung zu überwinden, d. h. den Inhalt, soweit er es gestattet, mit giltigen theoretischen Formen zu durchsetzen. So allein bringen wir in das Wirkliche wissenschaftliches Licht. Wer aus der erkenntnistheoretischen Feststellung der Irrationalität jedes realen Inhalts das Recht ableitet, sich ,,intuitiv"

ins Dunkle zu versenken, um damit dem Weltgeheimnis auf die Spur zu kommen, schließt sich selbst von wissenschaftlicher Betätigung aus, ja er macht sich einer logischen Absurdität schuldig, wenn er das „Schauen" des Alogischen als eine der Wissenschaft übergeordnete oder gar als die einzig wertvolle Betätigung des Intellektes preist. Vollends aber darf man den, der aus erkenntnistheoretischen Gründen die logische Undurchdringlichkeit des realen Bewußtseinsinhaltes betont, nicht zu den Mystikern rechnen, wie man das ebenfalls getan hat. Durch den hier vertretenen „Irrationalismus" wird im theoretischen Leben vielmehr lediglich der Quell jener Spannung zwischen Begriff und Wirklichkeit aufgewiesen, die zur sinnvollen Bearbeitung einer wissenschaftlichen Aufgabe ebenso notwendig ist wie die Anwendung der methodologischen Form, welche der Ueberwindung der Spannung dient in einem stets fortschreitenden und nie zu vollendenden Erkenntnisprozeß.

Damit schließen wir die Ausführungen ab, welche die Trennung der konstitutiven Wirklichkeitsformen von den methodologischen Erkenntnisformen an Beispielen zu erläutern hatten. Freilich erwachsen aus dieser Trennung zugleich neue Fragen, ja der Blick auf ein drittes Hauptproblem der Erkenntnistheorie eröffnet sich mit ihr. Bisher wurden die methodologischen Formen nur mit Rücksicht darauf behandelt, daß sie nicht zum Begriff der objektiven Wirklichkeit gehören, also auch nicht ohne weiteres in dem Sinn als Formen des bejahenden Bewußtseins überhaupt anzusehen sind wie z. B. die Kausalität. Dadurch kommen sie mit dem Begriff des realen Ich in einen Zusammenhang, und wenn wir den Begriff der objektiven Wirklichkeit so bilden, daß es in ihr reale Subjekte überhaupt nicht zu geben braucht, dann kann man glauben, es werde dadurch auch die transzendente Geltung der methodologischen Formen in Frage gestellt. Dies neue Problem liegt jedoch nicht mehr im Rahmen unserer Untersuchung. Es gehört in die Wissenschaftslehre im engeren Sinne, und nur soweit wollen wir die Gedanken, die dorthin weisen, noch verfolgen, daß die prinzipielle Durchführbarkeit unseres Erkenntnisbegriffes auch in dieser Hinsicht deutlich wird.

Die Untersuchung der besondern Formen unserer wissenschaftlichen Begriffsbildung ist von der Darstellung der konstitutiven Kategorien insofern unabhängig, als die Methodenlehre sich auf

den Boden des empirischen Realismus stellen, d. h. mit ihm das Material der Wissenschaften als eine für sich bestehende fertige Wirklichkeit voraussetzen kann. Doch besteht diese Unabhängigkeit nur bis zu einem gewissen Grade. Die erste Frage nämlich, die zur Klärung des Verhältnisses der Begriffe zur Wirklichkeit gestellt werden muß, geht dahin, ob es mit Rücksicht auf die formale methodologische Struktur nur e i n e Art gibt, Wissenschaft vom Wirklichen zu treiben, oder ob mehrere Systeme von Formen zu entwickeln sind, mit denen die Wirklichkeit sich wissenschaftlich bearbeiten läßt. Dabei aber wird man ohne Klarheit über den Unterschied der konstitutiven von den methodologischen Formen nicht zum Ziele kommen. Falls nämlich Formen, die nur methodologisch sind, für konstitutiv gehalten werden, kann das die Folge haben, daß man die Möglichkeit mehrerer, auch in ihrer formalen Struktur verschiedener Methoden von vorneherein abweist. Die objektive Wirklichkeit, wird man sagen, ist nur e i n e , und was für ihren Begriff konstitutiv ist, muß sich daher auch in jeder Methode geltend machen.

Wir können wieder an den Begriff der Gesetzmäßigkeit denken, um das an einem Beispiel zu erläutern. Falls wir annehmen, sie sei eine konstitutive Kategorie, dann gehören die Gesetze für den empirischen Realismus zur Wirklichkeit selbst, und alle Disziplinen, die etwas von diesem gemeinsamen Material g r ü n d l i c h erkennen wollen, müssen die Aufgabe haben, auch nach seinen Gesetzen zu suchen. Solange diese nicht gefunden sind, ist die Arbeit noch nicht zu Ende, sondern hat im günstigsten Falle vorläufige Ergebnisse erreicht. Alle Wissenschaften von der Wirklichkeit sind unter dieser Voraussetzung ihrem höchsten Ziel nach, wie man das ja oft behauptet hat, als Gesetzeswissenschaften zu verstehen. Scheiden wir dagegen die Gesetzmäßigkeit als methodologische Form von der Kausalität, so kann es, auch wenn man voraussetzt, daß alles Wirkliche kausal bedingt ist, doch Wissenschaften geben, die ihr höchstes Ziel erreichen, ohne sich dabei um Gesetze überhaupt zu kümmern, weil ihre Aufgabe gerade darin besteht, individuelle Kausalreihen so zu erkennen, wie sie einmalig und nie wiederkehrend ablaufen. Ja, diese Wissenschaften stehen dann, wie wir schon andeuteten, mit Rücksicht auf den individuellen Inhalt ihrer Begriffe der objektiven Wirklichkeit näher als die Gesetzeswissenschaften, und es darf jedenfalls keine Rede davon sein, daß sie mit ihren Ergebnissen nur zu etwas Vor-

läufigern kommen. Das naturalistische Dogma, welches Wissenschaft und Gesetzeswissenschaft einander gleichsetzt, ist durch die Scheidung der konstitutiven Kausalität von der methodologischen Gesetzlichkeit mit einem Schlage beseitigt, und es kann nur so beseitigt werden.

Damit ist zugleich der Weg gefunden, um die so viel umstrittene Geschichte, die nicht unter den Begriff der Gesetzeswissenschaft gebracht werden darf, bei voller Anerkennung des Kausalitätsprinzips als Wissenschaft zu verstehen. Durch die Trennung der konstitutiven von den methodologischen Formen wird also erst eine wirklich unbefangene Auffassung der wissenschaftlichen Tätigkeit möglich, die es auf dem Boden der Kantischen Vernunft-Kritik mit ihrer Gleichsetzung von objektiver Wirklichkeit und Natur noch nicht geben konnte. Auch aus diesem Grunde scheinen die Einwände Windelbands gegen die Trennung von Kausalität und Gesetzlichkeit von neuem bedenklich, ja mit Windelbands eigenen Ansichten über das Wesen der Geschichtswissenschaft geradezu unverträglich zu sein. Hätte die Gesetzmäßigkeit als konstitutive Kategorie der objektiven Wirklichkeit zu gelten, dann bliebe die Geschichtswissenschaft für immer eine Wissenschaft zweiten Ranges, die nicht zur „wahren" Realität der Ursachen vorzudringen vermag, und die Aufgabe, „Gesetze der Geschichte" zu finden, müßte als letztes Ideal auch für die historischen Disziplinen aufgestellt werden. Nur wenn man überall die Formen der wissenschaftlichen Begriffe von den konstitutiven Kategorien ihres Materials scheidet, kann man einsehen, warum mehrere verschiedene wissenschaftliche Bearbeitungen derselben objektiven Wirklichkeit friedlich nebeneinander bestehen dürfen, und wieder zeigt sich, wie allein unser transzendentaler Idealismus sich in Harmonie mit dem empirischen Realismus und den Zielen der empirischen Einzeldisziplinen vom Wirklichen befindet.

Freilich führt andrerseits der Gedanke an die Möglichkeit mehrerer Begriffsbildungen, die von derselben objektiven Wirklichkeit gelten sollen, auch zu einer neuen Frage. Verliert unter dieser Voraussetzung nicht die wissenschaftliche, d. h. Begriffe bildende Arbeit, trotz der unbezweifelbar festgestellten Objektivität ihres Materials, d. h. trotz der Geltung der rein tatsächlichen Urteile, den „gegenständlichen" Halt? Wenn ihre Formen nicht auf konstitutiven Kategorien beruhen, und dementsprechend auch vom Standpunkt

des empirischen Realismus ihre Begriffe nicht als Abbilder der objektiven Wirklichkeit angesehen werden können, worin besteht dann der Gegenstand ihrer Erkenntnis? Das ist aus dem bisher Dargestellten noch nicht zu ersehen. Doch eine Antwort hierauf wollen wir in diesem Buche nicht mehr geben [1], und nur das sei ganz im allgemeinen festgestellt: auch das dritte Hauptproblem der Erkenntnistheorie wird dann allein zu lösen sein, wenn wir streng daran festhalten, daß Erkennen nicht Vorstellen, sondern Urteilen ist, und der Gegenstand der Erkenntnis im Gebiet des Sollens liegt, d. h. in der von Urteilsnotwendigkeit verbürgten Zusammengehörigkeit eines Inhaltes mit einer Form. Abzubilden ist die empirische Wirklichkeit von der Wissenschaft in der Tat nie, sondern nur unter Begriffe zu bringen, deren Inhalt, sei er allgemein oder individuell, eine Umbildung des gegebenen Inhalts darstellt, gleichviel ob diese Umbildung sich mehr oder weniger weit vom Wirklichen selbst entfernt. Versteht man das Erkennen so, dann hängt seine Objektivität überall davon ab, ob die Formen der wissenschaftlichen Begriffsbildung in gültigen Normen begründet sind. Auch die Methodenlehre ist demnach eine Wissenschaft von theoretischen Wertformen und kann die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis nur dadurch begreifen, daß sie in den Sinn der Bejahungsformen eindringt, mit denen das erkennende Subjekt zu einem geltenden Sollen Stellung nimmt.

Hiermit können wir auch die Andeutungen über die systematische Gliederung des Systems der theoretischen Transzendentalphilosophie abschließen. Mehr als Andeutungen sollten es nicht sein. Wir haben auf die Aufgaben, die in der Behandlung der konstitutiven und methodologischen Formen gestellt sind, nur hingewiesen, um zu zeigen, in welcher Richtung eine auf unserem Erkenntnisbegriff aufgebaute Wissenschaftslehre sich zu bewegen hätte. Wir sehen, wie Einheit und Konsequenz in die Begründung der Objektivität aller Erkenntnis von der einfachsten Tatsache bis zur kompliziertesten Hypothese durch die Lehre kommt, nach welcher überall der Erkenntnis-

[1] In meinen Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung habe ich diese Probleme ausführlich behandelt. Vgl. besonders das fünfte Kapitel, Abschnitt II—IV, 2. Aufl. S. 557 ff. Die Darstellung geht dort vom Boden des empirischen Realismus aus, was aus den angedeuteten Gründen möglich ist, fügt sich aber trotzdem dem hier gegebenen transzendentalphilosophischen Rahmen restlos ein.

stoff „empiristisch“ den inhaltlichen Bestimmungen des Gegebenen entnommen ist, die Gegenständlichkeit verleihende Form dagegen durchweg „idealistisch“ auf ein Sollen gestützt wird, das ihre Zusammengehörigkeit mit dem Inhalt verbürgt, und das die Urteile anerkennen. Die Hauptsache für die Einführung in die Transzendentalphilosophie war auch in diesem Kapitel, daß wir ein Sollen und seine transzendente Geltung bereits für die als Grundlage nirgends entbehrlichen rein tatsächlichen Urteile nachweisen und hieran sowohl die Harmonie als auch den Unterschied transzendental-idealistischer und empirisch-realistischer Betrachtungsweise klar machen konnten. Das „empiristische“ Dogma auf der einen Seite, nach dem die Erkenntnis des transzendenten Momentes gänzlich entbehrt, muß am sichersten zerstört werden, wenn man zeigt, daß sogar die Sphäre der logischen Gegebenheit von überempirischen Werten nicht frei ist. Das „realistische“ Dogma auf der andern Seite aber wird vor dem Nachweis schwinden, daß es sich in den übrigen Erkenntnisgebieten ebenfalls immer nur um ein transzendentes Sollen, niemals aber um eine überempirische Realität handelt. Im einzelnen konnten wir das hier nicht aufzeigen. Ist aber einmal die Annahme eines transzendenten Wertes dort als unvermeidlich erkannt, wo man sich am sichersten im rein Empirischen zu bewegen glaubt, nämlich in der denkbar primitivsten Wirklichkeitserkenntnis, und haben wir so die immanente Philosophie an ihrer tiefsten Wurzel abgeschnitten, dann wird man sich vielleicht mit etwas weniger Vorurteilen auch den weiteren Bestrebungen der Transzendentalphilosophie zuwenden, die auf die Formen in den „höheren“ Schichten des Erkennens gerichtet sind, und wenigstens die Unvermeidlichkeit ihrer Problemstellung in der Kategorien- und Methodenlehre nicht verkennen.

VI.

Erkenntnistheorie und Philosophie.

Wir verhehlen uns selbstverständlich nicht, daß der Begriff eines absolut gültigen theoretischen Wertes und der ihm entsprechende eines urteilsjenseitigen Sollens, das die Transzendentalphilosophie zur letzten Basis des Erkennens macht, indem sie die Gegenständlichkeit überall als Zusammengehörigkeit eines Inhalts mit einer Wertform begreift, dem heutigen Denken fern liegt und nur auf allmähliche Anerkennung rechnen darf. Freilich ist mit dem zu-

nehmenden Interesse für Philosophie das Verständnis für Wertfragen wohl stetig im Wachsen begriffen. Auch in der Erkenntnistheorie fängt man an, einzusehen, daß man nicht weiter kommt, solange man sich auf Wirkliches beschränkt. Das „Ideale" beansprucht sein Recht, und sogar das Wort „gelten" wird oft gebraucht, um das Unwirkliche positiv zu kennzeichnen. Trotzdem sträubt man sich, zuzugeben, daß dieser Begriff erst dann wissenschaftlich brauchbar wird, wenn man Werte vorausgesetzt, die gelten, ohne zu sein, und die, sobald sie auf ein Subjekt bezogen werden, diesem als unbedingtes Sollen gegenübertreten. Die Weigerung, das anzuerkennen, hängt damit zusammen, daß man die Behandlung von Wertfragen und vollends von Imperativen in Folge alter, aber unbegründeter Denkgewohnheiten nicht für „Theorie" hält, sondern die Wissenschaft auf das einschränken möchte, was als Seiendes im Gegensatz zu allem Geltenden und Gesollten steht, und daß man daher auch der Philosophie die Behandlung von Wertproblemen entzieht. Sogar dort, wo man die Frage nach dem Verhältnis der Welt der Werte zur Welt der Wirklichkeit als die Kardinalfrage der theoretischen Philosophie bezeichnet hat [1], wird sie in einem Sinne beantwortet, der unserer Ansicht auf das Entschiedenste widerspricht. Wir können diese Probleme in einer erkenntnistheoretischen Schrift nicht in ihrem ganzen Umfange aufnehmen, aber wir wollen zum Schluß auch unsern allgemeinen philosophischen „Standpunkt" möglichst scharf gegen andere Ansichten abgrenzen und im Zusammenhang damit die Wichtigkeit der Erkenntnistheorie für die gesamte Philosophie wenigstens anzudeuten versuchen.

Man meint heute meist, daß alle Werte, rein theoretisch betrachtet, nichts als „subjektive" Gebilde sind, und versteht darunter ihre Abhängigkeit vom individuellen empirischen Ich. Das kommt darauf hinaus, daß lediglich der Wert gilt, der faktisch gewollt wird,

---

[1] Paulsen, Was uns Kant sein kann? 1881. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. V, S. 23. Die späteren Schriften Paulsens stehen im wesentlichen auf demselben Standpunkt und führen das schon hier in typischer Weise Formulierte im einzelnen aus. Paulsen hat gewiß viel dazu beigetragen, in weiteren Kreisen das Interesse für Wertprobleme wieder zu beleben. Wie unmöglich es trotzdem ist, bei seiner Als-ob-Philosophie stehen zu bleiben, habe ich in meiner Abhandlung über Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie zu zeigen versucht. Paulsen führt konsequent entwickelt weniger zu Kant als zu — Forberg, und was von dessen „Kantianismus" zu halten ist, hat schon Fichte klargestellt.

ja das Sollen ist geradezu eine Art des Wollens genannt worden. Dabei unterscheidet man wohl zwischen Werten, die nur von einzelnen Idividuen, und solchen, die von allen oder den meisten Menschen anerkannt sind, und insofern trennt man individuelle Werte von allgemeingültigen. Aber das bedeutet doch nur, daß es eine mehr oder weniger große Menge von wirklichen Subjekten ist, welche die Werte werten, und für welche sie daher giltig sind. Von Werten, die gelten, ohne daß irgend ein Individuum sie wertet, will man nichts wissen. Höchstens hält man die rein theoretische Betrachtung in dieser Frage für inkompetent und ist der Ansicht, daß, weil die Wissenschaft hier weder für noch wider entscheiden könne, man mit seinem „praktischen Glauben“ auf die Seite treten dürfe, welche die unbedingte Geltung der Werte oder gar ihre „Macht“ in der Wirklichkeit bejaht. Man glaubt sich dann bisweilen im Einverständnis mit der Philosophie Kants. Ja, manche sehen die Hauptleistung dieses Denkers für die allgemeine Weltanschauungslehre darin, daß er dem Menschen, der nach dem Sinn seines Lebens fragt, neben dem Gebiet des wissenschaftlichen Denkens eine Domäne eröffnet habe, auf der Wille und Glaube zu ihrem Rechte kommen, weil die Theorie hier nichts mehr zu sagen hat.

Wir können weder der Ansicht zustimmen, welche die Geltung aller Werte vom Willen abhängig macht, noch der, welche meint, daß die theoretische Einsicht in Wertfragen überall versage und daher an absolute Werte geglaubt werden dürfe. Wir meinen vielmehr, wer verstanden hat, daß jedes Urteil die Anerkennung eines Sollens bedeutet, der wird nicht mehr nur von einem „Glauben“ an Werte reden dürfen. Man mag sich vornehmen, allein mit dem „Verstand“ die Welt zu betrachten, und dabei so „kalt“ oder so „nüchtern“ denken, wie man will, also nach der üblichen Ansicht von allen Werten sich fern halten, so wird man doch finden, daß auch der nüchternste und kälteste Verstand bei jedem Schritt, den er in der Erkenntnis macht, ein A n e r k e n n e n v o n W e r t e n ist, und daß daher alle Theorie ihren Sinn verlieren würde, falls sie nicht eine vom realen Akt der Wertung unabhängige Wertgeltung voraussetzte.

Dies Ergebnis heben wir noch einmal hervor, weil es über das Gebiet der Erkenntnistheorie hinausreicht. Es geht danach nicht mehr an, den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem theoretischen Menschen, der Wahrheit sucht, und dem wollenden, der praktisch ver-

wirklicht, was er für wertvoll hält, in jeder Hinsicht so aufrecht zu erhalten, wie es meist geschieht, und diese Einsicht, die wir bisher nur mit Rücksicht auf das Erkennen betrachtet haben, gilt es jetzt auch in ihrer allgemeinen philosophischen Bedeutung zu würdigen.

Nennt man sittlich den Willen, der das, was er will, nur will, weil er es wollen soll, also Werte allein um ihrer Geltung willen anerkennt, so rückt nach unserm Erkenntnisbegriff in gewissem Sinne das theoretische Verhalten dem ethischen nahe. Wir sahen bereits: auch wer Wahrheit erstrebt, ordnet sich einem Sollen unter, ebenso wie der Mensch, der seiner Pflicht gehorcht [1]. Ja, der Begriff des theoretischen Sollens läßt sich durch eine Parallele mit den ethischen Normen vielleicht am besten erläutern. Was man unter einem vom Subjekt „unabhängigen" Imperativ zu verstehen hat, wird den Meisten dann zuerst begegnen, wenn das Bewußtsein der Pflicht ihnen aufgeht oder die Stimme ihres Gewissens ihnen eine Handlung als wertvoll aufdrängt, die von ihrer individuellen Neigung unabhängig ist. Dies Sollen, das dem individuellen und bedingten empirischen Subjekt als überindividueller, unbedingter, „kategorischer" Imperativ gegenübertritt, kennt jeder erwachsene Mensch, und er erkennt es an, wie er auch über die Entstehung seines Pflichtbewußtseins denken mag. Aus unserm Begriff des Erkennens aber folgt, daß das, worauf der Mensch sich stützt, wenn er erkennen will, ebenfalls eine Art des „Gewissens" ist. Es kommt in der Gewißheit und Urteilsnotwendigkeit zum Ausdruck und leitet unser Erkennen wie die Pflicht unser Wollen und Handeln. So erhalten die Begriffe des Gewissens und der Pflicht auch im theoretischen Gebiet, soweit das erkennende Ich darin als stellungnehmendes Subjekt in Betracht gezogen wird, ihr Heimatsrecht, und sie gewinnen damit eine zentrale Stellung im System der Philosophie. Sie erweisen sich als Richtpunkte für den sittlich wollenden ebenso wie für den theoretisch sich betätigenden oder denkenden Menschen.

Doch bedarf dies noch der weiteren Erörterung. Zwischen dem Sollen, das unsere Willenshandlungen bestimmt, und dem, das wir beim Urteilen anerkennen, besteht ein Unterschied, der gerade mit Rücksicht auf die Frage wichtig wird, inwiefern uns unsere theoretischen Ergebnisse über die Erkenntnistheorie hinausführen. Die ab-

[1] Vgl. oben S. 297 f.

solute Gültigkeit der sittlichen Pflicht ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus anzuzweifeln, ja die Stimme des Gewissens, die den ethischen Menschen leitet, können wir nach wie vor so ansehen, als hänge ihr Anspruch auf Geltung lediglich vom individuellen Ich ab. Dem intellektuellen Gewissen gegenüber ist dagegen solch ein Standpunkt nicht mehr möglich, da auch unser Wissen es als Kriterium der Wahrheit braucht, und jeder, der die Ansprüche dieses Gewissens auf absolute Gültigkeit bekämpfen wollte, sich zugleich darauf als Wahrheitskriterium stützen, also implicite anerkennen müßte, was er bekämpft. So verbürgt das intellektuelle Gewissen zwar eine Welt intellektueller Werte, aber für andere Gebiete der Philosophie, wie die Ethik, scheint dieser Umstand keine Bedeutung zu haben. Wenn ich die Pflicht, die mein Handeln leitet, nicht anerkennen will, so vermag niemand mir ihre Geltung anzudemonstrieren. Es ist lediglich mein Entschluß, dem Gewissen zu gehorchen, der mein ethisches Leben und seine Normen trägt, und für die Wissenschaft bleibt jeder Entschluß dieser Art ein individuelles Faktum. Der theoretische Mensch kann also zwar gewiß niemals jenseits von Wahr und Falsch stehen, weil das überhaupt kein wissenschaftlicher „Standpunkt“ mehr ist, wohl aber immer noch jenseits von Gut und Böse, und somit scheint für die Wertprobleme, die außerhalb der Erkenntnistheorie liegen, alles beim alten zu bleiben.

In gewisser Hinsicht trifft das in der Tat zu, und nichts liegt uns ferner, als den Unterschied von Ethik und Erkenntnistheorie in Frage zu stellen. Insbesondere dürfen wir nicht sagen, daß jeder Erkenntnisakt eine ethische Handlung sei, weil durch sie ein gültiger Wert anerkannt wird. Das hieße den Begriff des „Sittlichen“ derartig erweitern, daß er nicht nur seine übliche Bedeutung, sondern auch seine wissenschaftliche Brauchbarkeit verliert. Man muß auf dem ethischen Gebiet die Begriffe des Gewissens und der Pflicht enger fassen, so daß eine bereits näher bestimmte Form des Imperativs, nicht das Sollen überhaupt damit gemeint ist. Darüber darf man aber das Gemeinsame des Theoretischen und Praktischen auch nicht übersehen. Nehmen wir den Begriff des Gewissens rein formal, und nennen wir „autonom“ im weitesten Sinne des Wortes jeden Willen, der einen Wert um seiner Geltung willen anerkennt, dann fällt der soeben hervorgehobene Unterschied mit Rücksicht auf die unbedingte Geltung des Wertes der Autonomie fort. Es ist nämlich zwar gewiß

richtig, daß die Geltung des Pflichtbewußtseins für den wollenden Menschen in letzter Hinsicht auf einem Willensentschluß beruht, weil jeder, um gewissenhaft zu handeln, erst gewissenhaft handeln wollen muß, und es trifft ferner zu, daß dieser Entschluß, der Pflicht zu gehorchen, nicht mehr in seiner Notwendigkeit bewiesen werden kann. Aber ein Entschluß, den Wert anzuerkennen, ist, wie wir gesehen haben [1], für das einzelne Individuum die Voraussetzung auch des theoretischen Erkennens. Der Wahrheitswert selbst gilt allerdings transzendent, und insofern darf nicht gesagt werden, daß der „Wille zur Wahrheit" die Grundlage des Wissens ist. Soll es jedoch im empirischen individuellen Ich zum „Gehorsam" gegen das intellektuelle Gewissen kommen, so bleibt ein Wille nötig, der sich dem Sollen zuwendet, ja, wir werden sagen dürfen, daß dort allein das Wahrheitsstreben rein vorhanden ist, wo wir aus keinem andern Grunde die Norm bejahen, als weil wir Wahrheit wollen, ebenso wie wir nur dann sittlich handeln, wenn wir freiwillig dem Sittengesetz gehorchen. In beiden Fällen nehmen wir einen Wert um seiner Geltung willen in unsern Willen auf, und insofern beruht auch das reale Erkennen auf einem autonomen Willensentschluß, auf einer, sit venia verbo, Tathandlung, die jeder, der sich auf einen theoretischen Standpunkt stellt, bereits vollzogen haben muß oder vollzieht, indem er wahr urteilt.

Damit kommen wir dann mit Rücksicht auf das reale Subjekt des Erkennens zu dem Begriff einer logischen Autonomie, die der ethischen parallel geht, und es ist nun nicht mehr möglich, die Autonomie des wollenden Menschen, soweit es sich dabei nur um Autonomie handelt, vom theoretischen Standpunkt aus in ihrer Bedeutung anzuzweifeln. Der autonome Willensentschluß trägt, wie man auch über die Geltung der unwirklichen Werte auf dem ethischen und dem theoretischen Gebiet denken mag, nicht nur das wirkliche sittliche, sondern auch das wirkliche wissenschaftliche Leben. Der Nachweis, daß das Sollen begrifflich früher ist als das Seiende, führt mit andern Worten, sobald wir an das erkennende Subjekt denken, zur Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" in des Wortes verwegenster Bedeutung, und das muß für den Aufbau der gesam-

[1] Vgl. oben S. 315 ff. Ausführlicher habe ich diese Probleme in meiner Abhandlung: Ueber logische und ethische Geltung, 1914, Kantstudien, Bd. XIX, behandelt. Dort ist das Trennende der beiden Wertgebiete, das hier zurücktreten kann, ebenso berücksichtigt wie das Gemeinsame.

ten Philosophie von Wichtigkeit sein. Man darf diese Lehre nur, wie immer wieder hervorzuheben ist, nicht so verstehen, als sei der Wille die Voraussetzung der geltenden Wahrheit, denn damit kämen wir vom Primat der praktischen Vernunft zum Unsinn des Pragmatismus. Was wir meinen, ist lediglich dies: das Erkennen der Wahrheit oder das Urteilen der einzelnen Individuen setzt den Willen zur Wahrheit voraus, und zwar als autonomen Willen, der Werte um der Werte willen anerkennt und Güter, an denen sie haften, freiwillig zu verwirklichen strebt. Ohne diesen Willen bliebe das transzendente Sollen in urteilsjenseitiger Hoheit. Damit aber nimmt die Autonomie, die allgemeinste Grundlage der Ethik ist, zugleich Teil an der logischen Dignität des Wissens und an seiner Unbezweifelbarkeit, denn wer davon überzeugt ist, daß erkannt werden soll, kann nicht mehr fragen, ob Werte um ihrer selbst willen bejaht werden sollen, und ob es also autonomen Willen geben soll als absolutes, unbedingt wertvolles Gut.

Es genügt, wenn wir so das allgemeinste Prinzip aufzeigen, durch das die Erkenntnistheorie über sich selbst hinaustreibt und uns dorthin führt, wo der Ausgangspunkt aller Philosophie liegt, nämlich zu der Korrelation des geltenden Wertes und des wertenden Subjekts. Hierdurch wird nicht nur der absolute Gegensatz des theoretischen und des praktischen Verhaltens überwunden, sondern auch die Möglichkeit aufgezeigt, in die Auffassung unseres Gesamtlebens oder in unsere „Weltanschauung" eine Einheit zu bringen. Darin haben alle philosophischen Disziplinen ihre gemeinsame Wurzel: sie handeln von Werten, die gelten, und von ihrer Verwirklichung in Gütern durch Subjekte, die sie anerkennen. In dieser Region finden wir den Sinn unseres gesamten Daseins, und die Philosophie hat die Aufgabe, ihn zu deuten, indem sie alle die Werte aufzeigt und versteht, die ihm zugrunde liegen. Die Erkenntnistheorie ist demnach nur ein Teil der Philosophie als der allgemeinen Wertlehre.

Eine solche Bestimmung ist nicht etwa willkürlich. Freilich, das Ziel der Philosophie hat gewechselt, und zwar deswegen, weil sie ursprünglich die eine, alles umfassende Wissenschaft war, und im Lauf der Zeit erst die verschiedenen Zweige, die sich auf verschiedene Gebiete der Erforschung bezogen, sich von ihr ablösten. Seitdem aber auch die Psychologie angefangen hat, zur Spezialdisziplin zu werden, und die Hoffnung besteht, daß sie sich immer mehr dazu

entwickelt, um so am besten ihre Aufgaben zu erfüllen, die sie als Wissenschaft eines Teiles der empirischen Wirklichkeit allein noch haben kann, ist der Ablösungsprozeß aller Seinsforschung von der Philosophie, wenn auch nicht faktisch, so doch im Prinzip vollzogen: jedes Gebiet des Seienden wird von einer Sonderdisziplin für sich in Anspruch genommen. Dadurch ist die Philosophie aber nicht etwa, wie manche glauben, überflüssig geworden, sondern die Aufgabe, der sie sich früher neben andern immer gewidmet hat, tritt nun erst in voller Reinheit hervor. Sie überläßt das gesamte Seiende den mündig gewordenen Einzelwissenschaften, um überall, ebenso wie in ihrem theoretischen Teil, nach den geltenden Werten zu fragen und nach dem Sinn der Betätigungen, die zu ihnen Stellung nehmen. Sie wird dabei gewiß in engster Fühlung mit vielen Sonderdisziplinen bleiben, aber nach Ziel und Methode ist sie von ihnen prinzipiell verschieden. So muß deutlich werden: was wir früher von der Logik zeigten[1], gilt für den ganzen Umfang der Philosophie: als Wertwissenschaft tritt sie den Seinswissenschaften gegenüber, und zwar nicht als die Wissenschaft vom Sein der Werte, denn ein Wert existiert nicht, sondern als die Wissenschaft vom Geltenden und damit auch als die Lehre vom Sollen, das sich ergibt, sobald gültige Werte auf ein Stellung nehmendes Subjekt bezogen werden. Die Philosophie kann sich bei dem heutigen Zustande der Einzelwissenschaften keine andere Aufgabe mehr stellen, und sie muß sich diese Aufgabe stellen, weil keine Wissenschaft außer ihr den Beruf hat, das zu geben, was wir Weltanschauung nennen, d. h. auf Grund einer Wertlehre den Sinn zu deuten, den das menschliche Leben besitzt.

Daß die Philosophie nicht mehr die Probleme zu behandeln vermag, in deren Lösung man früher wenigstens einen Teil ihrer Aufgabe gesehen hat, ist auf Grund unserer erkenntnistheoretischen Ausführungen leicht zu zeigen. Der Gedanke, sie habe aus den Ergebnissen aller Wissenschaften vom Wirklichen ein einheitliches Weltbild aufzubauen, muß deswegen verfehlt genannt werden, weil nicht einzusehen ist, was sie dabei an prinzipiell Neuem zu dem von den Sonderdisziplinen Entdeckten hinzutun könnte. Entweder sind deren Resultate widerspruchslos, dann ist ihre bloße Zusammenstellung doch eine allzu bescheidene Aufgabe für die „Königin der Wissenschaften". Oder sie sind noch nicht einheitlich, dann müssen sie ge-

[1] Vgl. oben S. 273 f.

ändert werden, damit sie zusammenpassen, und diese Aenderung ist nicht von der Philosophie, sondern allein von den Einzelwissenschaften selbst mit Aussicht auf Erfolg in Angriff zu nehmen. Ein Abschluß der Wirklichkeitserkenntnis liegt immer in der Zukunft. Die Philosophie würde, um der Gefahr des grundsätzlichen Dilettantismus zu entgehen, im günstigsten Fall zur Einzeldisziplin werden, wenn sie das Wissen vom Wirklichen zu bereichern wünscht, denn nur auf dem spezialwissenschaftlichen Wege läßt eine solche Bereicherung sich gewinnen. Der Begriff des Wirklichkeitsganzen hat sich als der einer unlösbaren wissenschaftlichen Aufgabe erwiesen und ist damit unter die Wertbegriffe versetzt. Eine „Welt-Anschauung" im eigentlichen Sinne des Wortes sollte daher keine Wissenschaft mehr anstreben. Der „Anschauung" ist die Sinnenwelt als Ganzes für immer entzogen. Die andere Meinung aber, daß die Philosophie das „Wesen" der Welt im Gegensatz zu den „Erscheinungen" zu erforschen und so die Einzelwissenschaften zu ergänzen habe, hat deswegen ihren Sinn verloren, weil der Unterschied von Wesen und Erscheinung zum Mindesten problematisch geworden ist, und es eine Wissenschaft mit einem unerkennbaren Objekte nicht geben kann. Dagegen: nach dem Sinn des Lebens und nach der Geltung der Werte, auf deren Grund dieser Sinn zu deuten ist, werden die Menschen niemals zu fragen aufhören, und diese Fragen hat die Philosophie in allen Zeiten, in denen sie Bedeutung besaß, zu beantworten versucht. Selbst wo sie glaubte, es nur mit Seiendem zu tun zu haben, weil sie Sein und Gelten noch nicht zu trennen verstand, war sie nicht auf Ontologie beschränkt, sondern suchte, Wert und Sinn des Daseins zu verstehen.

Nur dann dürfte diese Aufgabe der Philosophie mit Recht abgelehnt werden, wenn man zeigen könnte, alle Werte seien rein „subjektive" Gebilde, d. h. nur von einzelnen oder von vielen Individuen gewollt, und darin erschöpfe sich ihre Geltung. Dann wäre in der Tat das Problem ihrer überindividuellen Bedeutung kein wissenschaftliches Problem mehr, und der Sinn des Lebens oder die Weltanschauung bliebe eine lediglich persönliche Angelegenheit des atheoretischen Menschen. Einen solchen Nachweis aber wird man nie führen. Er scheitert an den transzendentalphilosophischen Gedankenreihen, die wir hier entwickelt haben, und insofern bedeuten die Grundlagen der Erkenntnistheorie zugleich die Grundlagen der ge-

samten Philosophie. Der Glaube an die Relativität aller Werte ist als ein Vorurteil erwiesen. Allerdings haben wir uns hier auf die Behandlung der Werte beschränkt, die der wissenschaftlichen Tätigkeit zugrunde liegen und von theoretischen Menschen anerkannt werden. Aber können wir dabei stehen bleiben? Müssen wir nicht weiter gehen und fragen, ob es Werte von absoluter Geltung allein auf dem theoretischen Gebiet gibt? Die Wissenschaft ist doch nur ein Glied des größeren Zusammenhanges, den wir Kultur[1] nennen, und in anderen Teilen des Kulturlebens, z. B. in der Familie oder im Staat, in der Kunst oder in der Religion treten, abgesehen von dem bereits genannten ethischen Grundbegriff des sittlichen autonomen Willens, noch andere Güter auf mit Werten, die den Anspruch auf Geltung für alle Subjekte erheben. Ist dieser Anspruch gerechtfertigt, und wie weit läßt er sich verstehen? Das ist zum Mindesten eine unvermeidliche F r a g e für die Philosophie als Weltanschauungslehre. Der Wissenschaft solche Fragestellung zu verbieten, wäre Willkür und Kundgebung einer spezifisch unphilosophischen, einseitig spezialistischen Denkart.

Um ihre Fragen zu beantworten, wird die Philosophie sich dem Versuche zuwenden, in dem Kulturleben die verschiedenen Gruppen von Gütern und Wertungen zunächst als tatsächlich vorhanden aufzuzeigen und so die ganze Fülle ihrer Probleme zum Bewußtsein zu bringen, die sie nicht nur als Wissenschaftslehre, sondern als Politik, als Aesthetik, als Religionsphilosophie usw. hat, und auch bei diesem Unternehmen sind wieder die Ergebnisse der Transzendentalphilosophie von Bedeutung. Freilich läßt die Mannigfaltigkeit der Werte und ihre systematische Gliederung sich nicht erkenntnistheoretisch deduzieren, wohl aber können erkenntnistheoretische Darlegungen uns einen Hinweis geben, wie die Lösung dieses Problems in Angriff zu nehmen, und besonders wo sie nicht zu suchen ist. Der naheliegende Gedanke, man habe sich dabei auf die Psychologie der Wertungen zu stützen, ist aufzugeben, und zwar aus denselben Gründen, die wir aus der Erörterung der theoretischen Sinnesdeutung und ihres Verhältnisses zur Psychologie als Seinswissenschaft bereits kennen. Dies Negative ist um so wichtiger, als in dieser Hinsicht sogar Kant noch viel zu psychologistisch gedacht und gerade damit

[1] Ueber diesen Begriff vgl. meine Schrift: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, 3. Aufl. 1915. S. 18 ff.

seine Jünger bis auf unsere Zeit in seinen Bann gezogen hat. Wenn Kants Einteilung der Philosophie nach den verschiedenen „Seelenvermögen" zu einem Ziele führte, so lag das nur daran, daß die Arten des Psychischen von vorneherein mit Rücksicht auf die Werte der Kulturgüter des wissenschaftlichen, sittlichen und künstlerischen Lebens bestimmt wurden, also dabei nicht Seinsfeststellungen wie die Unterschiede von Vorstellung, Wille und Gefühl, sondern Sinnesdeutungen auf grund von Wertverschiedenheiten den Ausschlag gaben. Auch Windelband [1] können wir daher so wenig wie Kant zustimmen, wenn er mit den logischen, ethischen und ästhetischen Werten den Umkreis der menschlichen Wertbetätigung, die auf allgemeine Anerkennung Anspruch erheben darf, d e s w e g e n für erschöpft hält, weil damit die drei Gebiete des Seelenlebens: das Vorstellen, das Wollen und das Fühlen durchlaufen sind. Selbst wenn wir davon absehen, ob sich tatsächlich keine weiteren allgemeingültigen Werte aufweisen lassen, die nicht einem der drei genannten Gebiete angehören, und ob das Willensleben des sozialen Individuums nicht völlig mißverstanden wird, wo man es n u r auf ethische Werte bezieht, besteht überhaupt kein einleuchtender Zusammenhang zwischen der Eigenart der drei genannten Wertgattungen mit der Eigenart der drei verschiedenen psychischen Vorgänge. Daß z. B. das, was die Psychologie ein „Gefühl" nennt, im ästhetischen Leben eine größere Rolle spielt als bei jedem andern wertenden Verhalten, ist zum Mindesten problematisch, ja, es ließe sich wohl zeigen, daß gegenüber manchen Künsten wie Musik, Plastik oder Architektur der Mensch, der sie „versteht", sich so gefühlsfrei verhält, wie er es als lebendiger Mensch nur vermag, und warum vollends die theoretische Betätigung sich niemals im „Vorstellen" erschöpft, haben wir eingehend dargetan. In jedem Falle aber bleibt es dabei: psychologische S e i n s unterschiede dürfen g r u n d s ä t z l i c h nicht zur Bestimmung der wesentlichen Beschaffenheiten von W e r t- und S i n n gebilden verwendet werden, sondern ebenso wie in der Erkenntnistheorie muß die Philosophie überall ihre eigenen, völlig unpsychologischen Wege gehen, um von den Wert- und Sinngebilden her dann das Psychische zu deuten, das zu ihnen Stellung nimmt.

Allerdings braucht die Philosophie ein tatsächliches Material, um an ihm die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit zu f i n d e n , aber

[1] Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 388.

selbst zu diesem Zweck wird sie sich nicht an die generalisierende Psychologie wenden, in deren allgemeinem Teil von dem, was die Philosophie interessiert, so gut wie nichts zu finden sein dürfte, sondern aus erkenntnistheoretischen Gründen läßt sich verstehen, daß die individualisierende, das Kulturleben in seiner Mannigfaltigkeit ausbreitende Geschichte es ist, von der allein die Philosophie erfahren kann, was alles den Anspruch zu gelten erhebt, und was daher für sie zum Problem wird. Mehr jedoch als Material kann ihr auch die Geschichte nicht geben. Kennt die Philosophie ihren Stoff, dann hat sie sich an die Aufgabe zu machen, die im geschichtlichen Leben aufgefundenen Werte systematisch zu ordnen. Damit erst beginnt die eigentlich philosophische Tätigkeit, die wir an dieser Stelle in ihrem allgemeinen Wesen und in ihren besonderen Verzweigungen nicht weiter zu verfolgen haben [1]. Wichtig ist hier allein dies: die Berechtigung, das Geschichtliche, an welches die Philosophie anknüpft, nicht bloß geschichtlich, sondern zugleich auf seinen übergeschichtlichen, geltenden Wertgehalt hin zu untersuchen, empfängt sie wieder von der Erkenntnistheorie, die mit der transzendenten auch die übergeschichtliche Geltung der theoretischen Werte über jeden Zweifel erhebt und damit der Philosophie die unabweisbare Aufgabe stellt, auf allen Gebieten des menschlichen Lebens die an der Hand der Geschichte gefundenen Werte zum zeitlos Gültigen in das richtige Verhältnis zu bringen.

Ja, die allgemeine philosophische Bedeutung der Erkenntnislehre reicht noch weiter. Ebenso wie die philosophischen Untersuchungen die prinzipielle Rechtfertigung ihrer Problemstellung von ihr erhalten, werden sie sich ferner auch im Besonderen stets an ihr zu orientieren haben. Jede Wissenschaft ist den logischen Normen unterworfen, also auch jeder Teil der Philosophie. Dabei sehen wir von den besonderen methodologischen Formen, welche für sie im Unterschiede von denen der Einzelwissenschaften in Betracht kommen, ab. Nur darauf wollen wir die Aufmerksamkeit lenken, daß der Teil der Philosophie, dessen Grundlage wir behandelt haben, sich auf dem festesten Boden bewegt, weil hier die Wissenschaft es nur mit sich selbst zu tun hat, und das Theoretische am besten wissenschaftlich zu verstehen ist. Deshalb kann aber der Vergleich des

[1] Näheres hierüber in meinen Abhandlungen: Vom Begriff der Philosophie, 1910, und: Vom System der Werte, 1913, Logos, Bd. I und IV.

atheoretischen politischen, künstlerischen und religiösen Lebens mit dem wissenschaftlichen auch für das Verständnis der politischen, künstlerischen und religiösen Werte von entscheidender Bedeutung sein, und auch das wollen wir wenigstens an einigen Beispielen erläutern, von denen wir zwei nur flüchtig streifen, um bei einem dritten zum Schluß etwas zu verweilen.

Die Religion beansprucht wie die Wissenschaft, „Wahrheit" zu geben, fällt aber darum gewiß nicht mit ihr zusammen. Was kann die religiöse Wahrheit neben oder über der theoretischen bedeuten? Eine solche Frage ist nur zu beantworten, wenn man das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit schon kennt. Der religiöse Mensch setzt eine „Wirklichkeit" voraus, die ihm zugleich der Inbegriff des absolut Wertvollen ist; man könnte die Gottheit geradezu als Wertrealität definieren. Wer an Gott glaubt, wird sich mit der bloßen Geltung der Werte nie begnügen, sondern ihre Macht über die Wirklichkeit annehmen. Mit welchem Rechte er das tut, steht nicht in Frage. Das ist nicht Sache des beweisbaren Wissens, sondern des Glaubens. Wohl aber leuchtet ein, daß ohne Erkenntnistheorie auch in diese Begriffe und Probleme überhaupt keine Klarheit zu bringen ist. Die Religionsphilosophie braucht daher, wenn sie Wissenschaft sein will, ein erkenntnistheoretisches Fundament. Sonst wird sie nie verstehen, was die Wahrheit eines religiösen Glaubens an Werte als an Mächte bedeutet, und grade das hat sie als Wissenschaft aufzuklären.

Die Aesthetik steht zur Erkenntnistheorie nicht anders. Kunst will, so sagt man, Wirkliches darstellen. Was bedeutet die ästhetische Gestaltung im Vergleich zur wissenschaftlichen? Kann etwa die Kunst das Wirkliche abbilden, wie der ästhetische Naturalismus meint, oder ist auch in ihr eine Umbildung des gegebenen Materials nach bestimmten Normen und Idealen unvermeidlich, und vermag also nur eine „idealistische" Aesthetik das Wesen der Kunst zu verstehen, wie eine idealistische Erkenntnistheorie das Wesen der Wissenschaft? Liegt ferner das Aesthetische vielleicht genau ebenso im Unwirklichen wie das Logische? Ja, was ist überhaupt das, was der Künstler meint, wenn er sagt, daß er die „Wirklichkeit" darstelle? Ist es das, was vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus unter objektiver Wirklichkeit verstanden werden muß? Haben also Wissenschaft und Kunst, soweit es sich um das Material ihrer Darstellung

handelt, eine gemeinsame Grundlage, oder gehen beide von vorneherein auseinander, d. h. dürfen die Formen der objektiven Wirklichkeit nur in der theoretischen Philosophie eine Rolle spielen, und sind sie von der Aesthetik auszuschließen [1]? Ist vielleicht auch das, was die Kunst für bloßen Stoff hält, schon von bestimmten ästhetischen Formen durchsetzt, ebenso wie das, was die Einzelwissenschaften für Stoff halten, von den Formen der objektiven Wirklichkeit erst zum „Material" der Wissenschaft gemacht wird? Es bedarf nur solcher Hinweise auf mögliche Fragestellungen, um zu zeigen, warum die Aesthetik ebenso wie die Religionsphilosophie der erkenntnistheoretischen Orientierung nicht entbehren kann, und es mag daher bei diesen Andeutungen sein Bewenden haben. Jedenfalls: solange wir nicht fragen, was der „ästhetische Gegenstand" ist, werden wir die eigentlich philosophischen Probleme der Aesthetik ebensowenig verstehen, wie es möglich wäre, Erkenntnistheorie zu treiben, ohne den theoretischen Gegenstand zu bestimmen, und beide Probleme sind aufs Engste miteinander verwandt. Das Wesen der ästhetischen Kontemplation wird sich am besten klarstellen lassen, wenn man es mit dem der theoretischen Kontemplation vergleicht.

Etwas genauer wollen wir zum Schluß nur noch auf ein Problem eingehen, an dem die Tragweite erkenntnistheoretischer Untersuchungen für die schwierigsten und wichtigsten Fragen der Philosophie besonders deutlich werden kann, und das wieder mit dem bereits mehrfach als Beispiel herangezogenen Begriff der Kausalität zusammenhängt, nämlich auf das Freiheitsproblem. Wir sind ihm schon einmal begegnet, als wir auf die Schwierigkeit hinwiesen, zwischen den realen Trägern logischer Sinngebilde, von denen das eine wahr, das andere falsch ist, und die beide mit derselben kausalen Notwendigkeit entstanden sind, einen prinzipiellen Wertunterschied zu machen [2]. Ebenso lag es bei der Trennung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit nahe, von der Freiheit zu sprechen. Doch mußten diese Begriffe zunächst ohne Rücksicht auf sie klar gestellt werden. Jetzt aber, wo von dem Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Philosophie überhaupt die Rede ist, lenken wir den Blick ausdrücklich auch auf den Zusammenhang von Kausalität und Freiheit.

---

[1] Vergl. hierzu: Leonore Kühn: Das Problem der ästhetischen Autonomie, 1908.

[2] Vergl. oben S. 312.

Denken wir, wie üblich, dabei an das ethische Gebiet, so werden Gewissen und Pflicht in ihrer Bedeutung bedroht, falls es keine Freiheit gibt, denn dem Müssen gegenüber scheint das Sollen seinen Sinn zu verlieren. Windelband [1] hat mit Rücksicht hierauf geradezu von einer Antinomie des Bewußtseins gesprochen und sie insbesondere in dem Verhältnis zwischen den Normen und den Naturgesetzen gefunden. Es ist klar, daß dieser Punkt von entscheidender Wichtigkeit für die gesamte Philosophie ist, falls man darunter eine Wertwissenschaft versteht. Bliebe die Antinomie bestehen, dann wäre die Versöhnung des Gegensatzes von theoretischem und praktischem Menschen, von der wir vorher gesprochen haben, und damit die prinzipielle Rechtfertigung einer allgemeinen Wertwissenschaft nicht erreicht. Wir behalten zwei Gesetzgebungen mit einem unvermeidlichen Antagonismus, solange wir genötigt sind, die Naturgesetzmäßigkeit sozusagen auf einer Ebene mit der normativen Gesetzmäßigkeit zu behandeln, und auf eine einheitliche Deutung unseres Lebenssinnes besteht keine Hoffnung.

Doch kann auch hier die Erkenntnistheorie uns helfen, denn der Nachweis der logischen Sonderstellung, welche wie alle methodologischen Formen die Gesetzmäßigkeit hat, löst die angebliche Antinomie auf. Gehört das Gesetz nicht zu den konstitutiven Kategorien der objektiven Wirklichkeit, dann gibt es einen Widerspruch zwischen ihm und der Norm nicht einmal auf dem Standpunkt des empirischen Realismus. Das Naturgesetz vermag den Menschen in seiner Freiheit deshalb nicht zu bedrohen, weil es stets ein allgemeiner Begriff, jede Handlung dagegen ein individueller Akt in der objektiven Wirklichkeit ist, sich also niemals mit dem, was den Inhalt eines Gesetzes ausmacht, decken kann. Es gibt keine reale Abhängigkeit zwischen allgemeinen Begriffen und individuellen Wirklichkeiten, und darum wird das richtig verstandene Naturgesetz auch niemals in ein antinomisches Verhältnis zu dem Sollen treten, das eine einmalige, individuelle Handlung fordert. Damit ist freilich das Freiheitsproblem, wie wir sogleich sehen werden, gewiß nicht aus der Welt geschafft, aber eine besondere Seite der Freiheit erscheint infolge der Auseinanderhaltung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit doch in einem wesentlich anderen Licht. Hieße kausal bedingt handeln so viel wie gesetzmäßig handeln, oder gäbe es keine individuelle,

[1] Präludien, 4. Aufl., Bd. II, S. 277 ff.

sondern nur allgemeine Kausalität, dann wäre alles, was wir kausal bedingt tun, seinem eigentlichen Wirklichkeitskerne nach die bloße Wiederholung von etwas, was schon beliebig oft getan ist, und fiele zusammen mit dem, was in Zukunft beliebig oft getan werden wird. Unser Handeln verlöre dann für uns völlig den Sinn, den wir damit verbinden, wenn wir in der stets individuellen Sinnenwelt zu wirken suchen. Die Allgemeinheit des Gesetzes also ist es, die den Gedanken daran dem freien Menschen unerträglich macht. Windelband, der die Bedeutung unserer Unterscheidung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit auch für das Freiheitsproblem nicht anerkennen kann, hat an anderer Stelle sehr fein darauf hingewiesen, wie grauenhaft uns der Gedanke an einen Doppelgänger ist [1]. Was aber macht den Doppelgänger so grauenhaft? Gewiß nicht der Gedanke an die kausale Bedingtheit alles Geschehens überhaupt, sondern der Gedanke, daß das, was wir tun, nichts anderes ist als eine Wiederholung von dem, was schon einmal getan wurde oder gar gleichzeitig noch einmal getan wird. Als freie Individuen verlangen wir vor allem, daß wir „wir selber" sind, oder daß das, was wir tun, unsere eigene Tat ist, nicht zugleich die eines andern, und dieses Bedürfnis nach individueller Freiheit wird befriedigt, sobald wir verstanden haben: als Teile der objektiven Wirklichkeit sind wir zwar der Kausalität, nicht aber auch der Gesetzmäßigkeit in dem Sinne unterworfen, daß das Gesetz eine allgemeine, in uns wirkende, uns beherrschende Realität ist, die jede kausal bedingte Handlung zugleich zu etwas Allgemeinem und Wiederholbarem macht.

Doch damit haben wir, wie gesagt, die Frage nach der Willensfreiheit gewiß nicht in jeder Hinsicht beantwortet. Vom Standpunkt des empirischen Realismus wird der Begriff der Freiheit als der der Ursachlosigkeit in der Tat unhaltbar, und vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus läßt sich hieran ebenfalls nichts ändern. Gehört zwar die Gesetzmäßigkeit nur zu den methodologischen Formen, so muß doch die Kausalität zu den konstitutiven Kategorien der objektiven Wirklichkeit gerechnet werden, und damit erweist sich dann jede individuelle Handlung als absolut kausal determiniert. Selbst wenn man das Individuelle ganz ins Irrationale schiebt und damit auch die Freiheit für ein „Mysterium" erklärt, das keiner Begründung bedürftig sei und jeder Widerlegung spotte, so bedeutet

[1] Präludien, 4. Aufl. II, S. 155.

die Freiheit von der Natur noch keine Freiheit von der Geschichte. Wir bleiben historisch bedingte Wesen gerade als Individuen. Wie verträgt sich hiermit der Begriff der gültigen Norm? Bildet nicht das Müssen, auch wenn wir darunter nur die individuelle Kausalität verstehen, trotzdem etwas, was mit dem Gedanken an ein Sollen unverträglich ist?

Wir beabsichtigen nicht, hier eine Lösung des Freiheitsproblems zu geben [1], also die Frage zu entscheiden, ob das empirische Individuum sich richtig versteht, wenn es für seine Handlungen nicht allein Freiheit von der Gesetzmäßigkeit verlangt, die es als Teil der objektiven Wirklichkeit besitzt, sondern auch Freiheit von der Ursächlichkeit, die ihm als einem wirklichen Ich nicht zukommt, sondern wir verfolgen den Gedanken nur in der Richtung, daß wir fragen, ob durch das konstitutive Kausalprinzip der Begriff des Sollens überhaupt seinen Sinn verlieren oder auch nur eine Antinomie zwischen Sollen und Müssen bestehen bleiben kann. Mit Rücksicht hierauf wird leicht klar werden, daß gerade wenn die Kausalität eine konstitutive „Kategorie" in dem angegebenen Sinne ist, von einer Antinomie zwischen Sollen und Müssen unter transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten nicht gesprochen werden darf. Denn es besteht ja jede Kategorie in dem Sinn der Anerkennung einer transzendenten Norm, und das Sollen ist daher begrifflich früher als jedes Müssen, das durch die Kategorie als Anerkennung des Sollens erst zustande kommt. Zwischen Grund und Folge kann es kein antinomisches Verhältnis geben, und das Müssen folgt aus dem Sollen oder beruht auf ihm. Freilich, vom Standpunkte des empirischen Realismus ist diese Antinomie trotzdem vorhanden, denn für ihn ist die objektive Wirklichkeit mit ihrem Müssen eine für sich bestehende Realität, und das Sollen, auf welches das Müssen sich gründet, kennt er nicht. Aber das beweist nichts anderes, als daß man auf diesem Standpunkte, den die Einzelwissenschaften mit Recht einnehmen, keine philosophischen Probleme lösen kann. Es zeigt sich vielmehr von Neuem: die Behandlung aller dieser Fragen bedarf ebenso wie die der Erkenntnistheorie der transzendentalphilosophischen Grund-

[1] Aus welchen erkenntnistheoretischen Gründen der Begriff der Freiheit in der Welt der Ursachen irgend einen positiven Sinn behalten muß, und warum es logisch widersinnig ist, die Freiheit des Urteilens zu leugnen, habe ich in meiner Abhandlung über logische und ethische Geltung zu zeigen versucht. Kantstudien, Bd. XIX, S. 206 ff.

legung. Aus ihr wissen wir: der Gedanke, daß alles wirklich Seiende kausal bedingt ist, findet seine Rechtfertigung allein darin, daß das Sollen, welches die Kausalurteile anerkennen, transzendent gilt. Das Müssen auch des individuellen objektiv wirklichen und ebenso des historischen Geschehens ergibt sich also erst aus dem Sollen, und daher kann das Müssen niemals in einen unaufhebbaren Gegensatz zu ihm gebracht werden oder gar den Sinn des Sollens in Frage stellen. Mit der Geltung des Sollens verlöre auch die Notwendigkeit des Müssens jeden Halt.

Schließlich sei noch bemerkt, daß eine Antinomie sogar dann nicht bestehen würde, wenn man mit Windelband in der Naturgesetzlichkeit eine konstitutive Kategorie erblicken wollte. Denn diese Form besäße ebenfalls eine „objektive“ Bedeutung für das Wirkliche nur, falls sie in einer Norm begründet wäre, und daraus würde dann folgen, daß es ohne die transzendente Geltung dieser Norm und die Anerkennung ihres Sollens in einer Kategorie noch kein Müssen im Sinne des naturgesetzlich Notwendigen gäbe. Die Differenz in der Auffassung der Kausalität und der Naturgesetzlichkeit ist also für die Frage nach einer Antinomie zwischen zwei verschiedenen Arten der „Gesetzgebung“ nicht von wesentlicher Bedeutung. Ja, dies Ergebnis läßt sich dahin erweitern, daß von Antinomien in dem Verhältnis der Normen zu irgend welchen Erkenntnis f o r m e n , die vom Standpunkte des empirischen Realismus aus Wirklichkeitsformen sind, überhaupt nicht die Rede sein darf, denn alle diese Formen sind Formen des Urteilssinnes, und alles Urteilen findet in der Geltung der Normen allein seine Begründung. Die Behauptung: jedes Geschehen ist kausal oder naturgesetzlich bedingt, besitzt keine Wahrheit, falls die Form der Naturgesetzlichkeit oder der Kausalität nicht als Norm gilt, und das, was logische Voraussetzung der kausalen Bedingtheit oder Naturgesetzlichkeit aller Wirklichkeit bildet, kann nicht im Verhältnis der Antinomie zu dieser kausalen Bedingtheit oder Naturgesetzlichkeit stehen.

Trotzdem gibt es eine Antinomie. Nur liegt sie an ganz anderer Stelle, nämlich in dem Verhältnis zwischen den Normen und Formen einerseits und dem I n h a l t e der objektiven Wirklichkeit andererseits, und auf sie wollen wir noch hinweisen, damit unsere Auffassung des Verhältnisses von Sollen und Müssen nicht „rationalistisch“ mißdeutet wird. Aller Inhalt erweist sich, wie wir gesehen haben, auch

vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus als absolut irrational, sobald wir versuchen, ihn in seiner Besonderheit und Einmaligkeit zu begreifen, und das wird von großer Bedeutung, wenn wir daran denken, wie alles wirkliche Wollen und Handeln, mit Einschluß alles wirklichen Urteilens, nur von Individuen ausgeübt wird, die inhaltlich bestimmte Urteile vollziehen. Da wir für unser Erkennen in dem unbedingt gültigen Sollen einen Gegenstand allein mit Rücksicht auf seine Form besitzen, den wir im Urteilen anerkennen und damit erfassen, hängt die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt nicht von uns ab. Das findet auch darin seinen Ausdruck, daß es abgesehen von den rein tatsächlichen Urteilen, die nur die Kategorie der Gegebenheit gebrauchen, über die objektive Wirklichkeit kein inhaltlich erfülltes Urteil gibt, welches nicht dem Zweifel ausgesetzt ist, ja eventuell als irrtümlich bezeichnet werden muß. Es läßt sich nicht absehen, wie wir je zu einer Erkenntnis kommen sollten, die vom Inhalte der Wirklichkeit handelt und nicht eventuell einmal als falsch erwiesen werden kann. Wollen wir trotzdem nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser inhaltlich irrationalen Wirklichkeit verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht oder die Anerkennung des formalen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt, nämlich einer inhaltlich erfüllten Erkenntnis des Wirklichen. Dieser Glaube führt dann aber noch in einer andern Hinsicht ins „Transzendente", als wir es bisher festgestellt haben. Er schreibt nämlich dem, was sein soll, ohne daß es anerkannt ist, und was wir theoretisch nur nach seiner formalen Seite hin erfassen können, zugleich auch die „Macht" zu, sich in der inhaltlich erfüllten irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen und sie zu durchleuchten. Damit kommen wir dann zu einem Etwas, das sich, wenn wir überhaupt davon reden wollen, nicht gut anders als eine „transzendente Wirklichkeit", oder falls wir diesen erkenntnistheoretisch festgelegten Terminus im Interesse der Eindeutigkeit lieber vermeiden, als ein Ueberwirkliches bezeichnen läßt, denn das bloße Sollen oder die Geltung des Wertes als Geltung, von der wir sagen müssen, daß sie zum Unwirklichen gehört, hat keine Macht über das wirkliche irrationale Geschehen.

Doch wir erwähnen dies nur, um zu zeigen, wo auch die Trans-

zendentalphilosophie ihre Grenze hat, oder wo überhaupt alles Wissen aufhört und daher nur noch „geglaubt“ werden kann. Wir heben zugleich mit Nachdruck hervor, daß eine als Gegenstand des Glaubens auftretende Ueberwirklichkeit niemals ein Gegenstand der Erkenntnis sein kann, ja erkenntnistheoretisch gar kein anderes Interesse besitzt, als daß sie die Grenze des erkenntnistheoretischen Untersuchungsgebietes angibt. Wir hätten daher statt von einem „Ueberwirklichen“ zu reden, das mit Rücksicht auf jede positive Bestimmung völlig problematisch bleibt, ebensogut sagen können: nur mit Rücksicht auf seine formalen Bestandteile läßt sich das Erkennen verstehen, mit Rücksicht auf seinen Inhalt dagegen, der stets irrational ist, müssen wir auf ein Verständnis im Einzelnen für immer verzichten. Jedenfalls zeigt sich so von Neuem: innerhalb der Erkenntnistheorie ist die Beschränkung auf die Formen des Erkennens nötig, und gerade weil die Erkenntnistheorie diese Grenze niemals überschreiten darf, sondern nur anzuerkennen hat, daß aller Inhalt der Erkenntnis der absolut irrationalen Fülle des immanenten Seins zu entnehmen ist, findet das Problem des Glaubens an eine transzendente Realität als Ueberwirklichkeit in der theoretischen Philosophie keine Stelle.

Es bekommt seinen Platz im System der Weltanschauungslehre erst dort, wo das Verhältnis des erkennenden zum glaubenden Menschen klar zu legen ist, also in der Religionsphilosophie. Doch entsteht auch hier dies Problem nur, wenn die Wertverwirklichung mit Rücksicht auf den Inhalt der Welt in Betracht kommt. Es geht also allein den aktiven Menschen etwas an, und es ist wichtig, zu bemerken, daß es überhaupt lediglich für den Handelnden religionsphilosophische Probleme von solcher Art gibt. Will man das religiöse Verhalten auf ein passives Schauen, auf ein rein kontemplatives „Erleben“ der Fülle des Bewußtseinsinhaltes beschränken, so können daraus nicht einmal religionsphilosophische Fragen nach dem Verhältnisse des Gültigen zum Inhalt des Wirklichen erwachsen. Auch von dieser Seite zeigt sich, daß auf die bloße Irrationalität sich nichts gründen läßt, was mit Philosophie als Wissenschaft etwas zu tun hat. Wie für den wissenschaftlichen, so kann auch für den religiösen Menschen die Irrationalität des Bewußtseinsinhaltes lediglich den Ansporn zur Tätigkeit bedeuten. Das „Recht“ auf ein passives Schauen

läßt sich durch eine Philosophie niemals begründen, wenn auch gewiß nicht widerlegen.

Doch wir hören hier an der Grenze der Erkenntnistheorie mit unserer Untersuchung auf und heben nur noch einmal hervor, daß, solange wir diese Grenze nicht überschreiten, der Gegenstand allein im transzendenten Sollen, nicht im transzendent Seienden gefunden werden kann. Ist doch das „Sein" selbst eine Wertform und „das Seiende" schon das auf Grund des Sollens als seiend Bejahte. Die letzten Bemerkungen sollten darauf allein hinweisen, daß, obwohl neben der Transzendentalphilosophie eine theoretische Metaphysik der übersinnlichen Realität nicht mehr bestehen kann, es trotzdem in der Philosophie noch ganz andere als erkenntnistheoretische Probleme gibt, und daß diese Probleme, ebenso wie die hier behandelten, Wertprobleme sind. Mag also die Philosophie heute die Erforschung des Wirklichen den Einzelwissenschaften überlassen müssen, so findet sie dafür in dem Reich der Werte und der auf ihnen beruhenden Sinngebilde ein umso sicheres und zugleich unermeßlich großes Gebiet für ihre Arbeit. Die erkenntnistheoretischen Ueberlegungen, die hier zur Einleitung in die Transzendentalphilosophie entwickelt worden sind, bilden nur einen kleinen Teil dessen, was der Umriß eines Systems der Philosophie zu enthalten hätte. Sie sind die theoretische Basis, aber nicht mehr als dies. Von dem Gebäude einer Weltanschauungslehre, in dem man wohnen kann, geben sie noch recht wenig.
